

DAS PROBLEM DES LEIDENS
BEI SÖREN KIERKEGAARD

Ingrid Suhr

DAS PROBLEM DES LEIDENS

BEI SÖREN KIERKEGAARD

Inaugural - Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades

der Philosophie

an der Ludwig - Maximilians - Universität

zu München

vorgelegt von

Ingrid Suhr

aus

Kassel

München 1983

Referent: Prof. Dr. Annemarie Pieper

Korreferent: Prof. DDr. Eugen Biser

Tag der mündlichen Prüfung: 10. Februar 1984

Fotomechanischer Druck: Druckerei W. u. I. M. Salzer

München 1985

Ein Fischer wars, der erkannte das Leiden der Welt,
Und mit der Strömung leicht trieb er im Nachen dahin.

(Juan Dji: Lieder von der Sorge im Herzen. China 3.Jh.)

F ü r

R. v. R i c h t w e g †

VORBEMERKUNG

In der vorliegenden Arbeit mit dem Titel "Das Problem des Leidens bei Sören Kierkegaard" werden in der Hauptsache Kierkegaards Werke "Philosophische Brocken" und "Unwissenschaftliche Nachschrift" untersucht.

Kierkegaards Werke werden zitiert nach der Ausgabe der Gesammelten Werke von Emanuel Hirsch, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf / Köln 1950 ff; dies trifft auch auf die Tagebücher zu.

Die Zitate wurden verglichen mit der dänischen Ausgabe, Samlede Vaerker, hrsg. von A.B.Drachmann, J.L.Heiberg und H.O.Lange, Kopenhagen 1901 ff.

Ein Übersetzungsspiegel findet sich am Ende der Arbeit; er weist in der ersten Spalte jeweils die Seitenzahl der deutschen Ausgabe auf (eventuell auch die Teilband-Nummer), in der zweiten Spalte die Nummer der Fußnote der vorliegenden Arbeit, in der sich der Nachweis findet, und in der dritten Spalte die Band-Nummer und die Seitenzahl der dänischen Ausgabe.

Für die Tagebuch-Stellen war maßgeblich die dänische Ausgabe der Papirer von P.A.Heiberg, V.Kuhr und E.Torsting, Kopenhagen 1909-1948. - Auch diese Stellen sind in den Übersetzungsspiegel aufgenommen.

Ebenfalls am Ende der Arbeit findet sich ein Abkürzungsverzeichnis für die Werke Kierkegaards.

Die Pseudonyme, unter denen Kierkegaard schrieb, wurden in dieser Arbeit nicht berücksichtigt, so daß ausschließlich von Kierkegaard selbst gesprochen wird.

Die zitierte Literatur wird nach einmaliger vollständiger Angabe von Verfasser, Titel, Erscheinungsort und -jahr im weiteren Verlauf der Arbeit nur noch mit Verfasser und Kurztitel gekennzeichnet.

Die vorliegende Arbeit entstand unter der Leitung von Frau Professor Pieper, Basel, der ich an dieser Stelle meinen Dank aussprechen möchte für die hilfreichen Ratschläge und kritischen Hinweise, die sie mir zukommen ließ, und für die Aufmerksamkeit, mit der sie die Arbeit in jedem Stadium der Entwicklung begleitete. Mein Dank gilt außerdem Herrn Dr. Gerhold Becker, der mit manchem Gespräch bei der Klärung einiger Probleme behilflich war.

Ganz besonders herzlich danke ich meinen Eltern, die mit so großem Interesse meine Studien verfolgt und einen erheblichen Anteil zur Fertigstellung dieser Arbeit beigetragen haben. - Gleiches gilt für meinen Bruder, der mir in Diskussionen manchen Denkanstoß gab.

Danken möchte ich auch denjenigen, die mir bei der Materialbeschaffung Hilfe geleistet haben: Jochen Volkmer (Japan), Elizabeth Patterson (USA) und Hanne Anderson (Dänemark).

Schließlich gilt mein Dank all meinen Freunden und Bekannten, die am Fortgang meiner Arbeit Anteil genommen haben: R.-P.T., Jurij, Almut, Christa, Klaus, Berthold, Lydia, Marc, Pako, Francisco, Litsa, Ivan, Ryszard.

INHALTSVERZEICHNIS

VORBEMERKUNG

EINLEITUNG.....	1
I. Leiden - Versuch einer Begriffsklärung.....	1
II. Das Problem des Leidens als Thema der Philosophie.	7
III. Die Relevanz des Problems des Leidens im Denken Sören Kierkegaards. Das Verständnis des Leidens- begriffs vor dem Hintergrund des Existenzbegriffs.	18
A. DAS PROBLEM DES LEIDENS IN DEN "PHILOSOPHISCHEN BROCKEN".....	29
I. Der Begriff der Wahrheit.....	29
1. Das Lehrer-Schüler-Verhältnis.....	30
2. Die Bedeutung des Augenblicks.....	34
3. Das Verhältnis von Liebe und Leiden.....	40
4. Das Leiden des Einzelnen und der Minderheit.....	46
5. Das Problem der Gleichzeitigkeit.....	50
6. Über den Schüler zweiter Hand.....	52
7. Zusammenfassung und Ausblick.....	56
II. Der Begriff der Sünde in seiner Funktion für das Problem des Leidens.....	59
1. Der Begriff der Verzweiflung.....	62
2. Der Begriff der Wahl.....	65
3. Reue als letztes Wort der Ethik.....	67
4. Zusammenfassung und Ausblick.....	74
III. Der Begriff der Leidenschaft.....	76
1. Die Bedeutung des Begriffs "Inter-esse" für das Problem des Leidens.....	80
2. Die Freiheit im Leiden.....	83
3. Der Sprung als der Höhepunkt religiösen Leidens.	88
4. Leiden und Handeln.....	90
5. Zusammenfassung und Ausblick.....	93
IV. Alles Werden ist Leiden.....	96
1. Möglichkeit und Wirklichkeit.....	98
2. Der Begriff des Notwendigen.....	100
3. Freiheit und Notwendigkeit des Werdens.....	102
4. Zusammenfassung und Ausblick.....	103

V. Glaube und Leiden.....	104
1. Der Begriff des Paradoxes.....	107
2. Das Ärgernis.....	116
3. Der Begriff der Wiederholung.....	127
4. Das Geschichtliche und das Vergangene.....	130
5. Gewißheit und Ungewißheit.....	138
6. Zusammenfassung und Ausblick.....	141
VI. Nachfolge und wahres Existieren.....	143
VII. Schlußbemerkung zu den "Philosophischen Brocken"...	148
B. DAS PROBLEM DES LEIDENS IN DER "UNWISSENSCHAFTLICHEN NACHSCHRIFT".....	152
I. Leiden als Grundzug der Existenz.....	152
1. Die Wirklichkeit des Leidens.....	158
2. Die Stellung des Humoristen zum Leiden.....	160
3. Die Seligkeit im Leiden.....	164
4. Leiden und Innerlichkeit.....	170
5. Der Begriff der Mitteilung.....	175
6. Zusammenfassung und Ausblick.....	180
II. Subjektivität als Bedingung für wahres Leiden.....	183
1. Die Frage nach der Unsterblichkeit und das Handeln gemäß der Wahrheit.....	187
2. Die Subjektivität ist die Wahrheit.....	192
3. Zusammenfassung und Ausblick.....	200
III. Die Identifikation von Leiden und Wahrheit.....	202
1. Subjektive und objektive Wahrheit.....	205
2. Die Subjektivität ist die Unwahrheit.....	208
3. Existierendes Leben der Wahrheit.....	210
4. Zusammenfassung und Ausblick.....	213
IV. Die Anfechtung im Leiden.....	215
1. Zusammenfassung und Ausblick.....	221
V. Schuld und Leiden als Grundzug von Existenz.....	223
1. Schuldbewußtsein und Leiden.....	229
2. Schuld und Strafe.....	232
3. Zusammenfassung und Ausblick.....	236
VI. Das Pathetische.....	238
1. Zusammenfassung und Ausblick.....	245

VII. Das Werden der Existenz.....	246
1. Existenz und Bewegung.....	252
2. Die Wirklichkeit der Existenz.....	255
3. Das Werden des existierenden Subjekts.....	257
SCHLUSSBEMERKUNG.....	262
I. Das Problem des Leidens bei Sören Kierkegaard.....	262
II. Das Problem des Leidens als Thema der Philosophie....	267
STELLENVERZEICHNIS (ÜBERSETZUNGSSPIEGEL)	275
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS.....	287
LITERATURVERZEICHNIS.....	288

EINLEITUNG

I. Leiden - Versuch einer Begriffsklärung

Sobald der Begriff des Leidens auftaucht, gilt das menschliche Interesse in der Hauptsache dem Ursprung und der Ursache von Leiden. Betrachtet man Leiden als eine Grundtatsache des menschlichen Lebens, so sieht man im Allgemeinen Zersetzung und Entzweiung als Hauptgründe dafür an. Leiden wird dann zuerst einmal verstanden als eine Störung des Wohlbefindens, der Harmonie des Daseins. - Weiterhin kann man im Leiden die Beraubung eines Gutes sehen, eine Veränderung zum Schlechteren prinzipiell, ein Verändertwerden überhaupt. In diesem Sinne steht Leiden oft im Gegensatz zu Tun und Handeln. Gleichzeitig kann man hier vom subjektiven Erleben von etwas dem Subjekt Zustoßenden sprechen. Damit ist häufig die Erfahrung von Übel und Unglück verbunden. Allerdings resultiert hieraus auch eine Verwandlung, die das Leiden mit sich bringt; Leiden kann den Menschen zur Wahrheit führen. - Erkenntnis und Leiden sind somit zu betrachten als in wechselseitiger Bedingtheit stehend.

Leiden liegt vor, wenn Idee und Wirklichkeit kollidieren, wenn es zum Zusammenstoß kommt zwischen dem, was ist, und dem, was menschlichem Ermessen nach sein sollte. Besonders tiefes Leiden allerdings liegt vor, wenn dieses gar nicht zu Bewußtsein kommt.

"In der Tat leiden viele, ohne es zu wissen, aber sie leiden dennoch, und das ist ja gerade das tiefste Leid, wo sogar das Bewußtsein des Leidens verschüttet oder niedergetreten ist."¹

1 Müller-Lyer, F.: Soziologie der Leiden. München 1920. S. 48.

Die Bewältigung, die Verarbeitung des Leidens kann in diesem Falle nicht geleistet werden; der Weg zur Erkenntnis, zur Wandlung hin ist verbaut; eine positive Wertung des Leidens kann nicht stattfinden.

Das Leiden an sich jedoch ist gar nicht lebensfördernd, das ist vielmehr die M ö g l i c h k e i t des Leidens.

Als Quelle des Leidens muß die mangelnde Anpassung der Natur des Menschen an die objektive Umwelt vermutet werden. Aber auch Trennung und Bruch bringen größtes Leiden. Leiden kommt nämlich im Grunde nur auf in Beziehungen zu anderen Wesen. Dieses Leiden geht dann über seine eigentliche Dauer hinaus, indem es das Leben des Betroffenen völlig verändert. Das Leiden betrifft dann das ganze Ich, während der Schmerz nur einen Teil des Subjekts berührt.²

Leiden liegt vor beim Mißlingen einer aktiven Integration einer bestimmten Situation in einen Sinnzusammenhang. Die E r f a h r u n g des Leidens jedoch kann zur Initiation für eine Art Produktivität für mögliche Erkenntnis werden, und sie kann zur Möglichkeit einer Überschreitung falschen Lebens werden.

Die Erkenntnis ist einerseits Ursache des Leidens, andererseits ist Leiden Ursache der Erkenntnis; Verstandeserkenntnis impliziert also Leiden. Das Leiden hilft dem Menschen, zum Selbstbewußtsein und damit zum Selbstsein zu kommen. Das sich als leidend erlebende Leben schafft Selbstgewißheit. Es macht in diesem Sinn eine positive Philosophie aus, wenn sie die Tatsache des Leidens bejaht und dem Leiden Sinn zugesteht oder sogar erkennt, daß Leiden das menschliche Leben bereichert und vertieft.

2 "Pour la même raison, on peut dire que la douleur n'intéresse jamais qu'une partie de moi-même: mais dans la souffrance le moi est engagé tout entier; même quand elle est apaisée, elle a modifié, imprégné ma vie tout entière." Lavelle, Louis: Le mal et la souffrance. In: Présences. Paris 1960. S. 88

"Der letzte Sinn des Leidens bleibt unerklärbar, weil wir ja auch das Geheimnis des Sündenfalls nicht zu erklären vermögen. Jedoch unterscheidet sich jede positive von der negativen Philosophie dadurch, daß sie die Tatsache des Leidens, nachdem sie sie ins Auge gefaßt hat, bejaht und dem Leiden einen Sinn zuweist, ja, daß sie einsieht oder ahnt, daß durch das Leiden das menschliche Leben bereichert und vertieft wird."³

Es darf nach dem bisher Gesagten gar nicht um eine Verringerung von Leiden gehen, sondern um die Sinnfindung.

Sinn des Leidens heißt Sinn dessen, was niemand im Grunde für sich will. Eine genaue Grenze zwischen Leiden und Nicht-Leiden ist kaum festzulegen, da bereits die Angst vor dem Leiden Leiden ist.

Von Leiden ist dort die Rede, wo eine aktive Integration einer bestimmten Situation in einen Sinnzusammenhang nicht gelingt, wie wir es genannt haben.

Durch Leiden wird der Mensch, der in individueller Eigenmächtigkeit befangen ist, wieder zur Wahrheit gebracht. Das Scheitern sehr großer Aktivität läßt Leiden besonders intensiv erfahren. Es ist von daher auch nur sinnvoll, über den Sinn des eigenen Leidens zu reden. Wahre Solidarität mit anderen Leidenden zeigt sich allenfalls in der Hilfe bei der Sinnfindung im Leiden.

Ein Sinn des Leidens ist die Integration des Leidens in einen Gesamtzusammenhang, der am Ende gar nicht mehr Leiden ist.

"Das Leiden kann nur dann einen Sinn haben, wenn es relativ ist. Und es ist nur dann relativ, wenn es tatsächlich aufgehoben wird - und zwar jedes Leiden."⁴

3 Lauth, Reinhard: Die Philosophie Dostojewskis. München 1950. S. 403

4 Spaemann, Robert: Einsprüche. Christliche Reden. Einsiedeln 1977. S. 132

Leiden zu messen und zu vergleichen ist eine Unmöglichkeit. Durch Reflexion kann das Leiden allerdings objektiviert werden. - Zur V e r m i n d e r u n g des Leidens wiederum kann sittliches Verhalten beitragen. Und gegen Leiden aus Unwissenheit sowie soziales Leiden ist sogar Kampf erforderlich.

Um mit dem Leiden zurechtzukommen, stehen dem Menschen verschiedene Wege zur Verfügung: Er kann es stumm hinnehmen, beklagen oder verändernd übernehmen. Dementsprechend fallen mögliche Antworten auf das Leiden aus: naiv, stur, passiv, dualistisch, kosmisch.⁵

Das Leiden kann bewältigt werden durch Glaube an den Menschen, durch eine Ideologie, im christlichen Glauben, durch die Bejahung und Suche des Leidens selbst, im Versuch es zu überspielen oder in künstlerischer Formgebung. Allerdings liegt hier die Gefahr der allzu anthropozentrischen oder individualistischen Betrachtungsweise in vielen Fällen.

Im Buddhismus nimmt das Problem des Leidens eine zentrale Stellung ein. Das Wesentliche der Lehre, das von allen Richtungen anerkannt wird, bilden die "Vier Heiligen Wahrheiten".

"1. Was ist das Leiden? Die Geburt ist Leiden, das Alter auch, die Krankheit auch, der Tod auch. Auch das Verbundensein mit Nichtliebem und das Getrenntsein von Liebem ist Leiden. Und daß man wünscht und trachtet und nicht erlangt, auch das ist Leiden. In Summa: Die fünf Verzweigungen des Anklammerns an das Irdische (d.h. die Skandhas) sind Leiden. Dies ist das Leiden.

2. Was ist die Entstehung des Leidens? Es ist jener Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führende, von Freude und Leidenschaft begleitete, hier und dort seine Freude findende (der Durst nach Lust, der Durst

5 Vgl. Sölle, Dorothee: Leiden. Stuttgart/Berlin 1973.
S. 94

nach Werden, der Durst nach Aufhören des Werdens).

Dies ist die Entstehung des Leidens.

3. Was ist die Aufhebung des Leidens? Es ist eben jenes Durstes, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führenden, von Freude und Leidenschaft begleiteten, hier und dort seine Freude findenden, des in der Geburt hervortretenden und beim Tode zurückkehrenden, restlose Unterdrückung und Aufhebung. Dies ist die Aufhebung des Leidens.

4. Welches ist der zur Aufhebung des Leidens führende Weg? Es ist dieser heilige, achteilige Pfad, der da heißt: rechtes Glauben, rechtes Denken, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken.

(Nach Paul Deussen) "6

Der Buddha selbst soll diese Sätze als den Inbegriff seiner Lehre bezeichnet haben.⁷ Diese vier Wahrheiten bilden die Grundlage der Lehre. Das Leiden bzw. die Erkenntnis des Leidens ist die grundlegende Idee.⁸

Das Christentum geht das Problem in anderer Weise an: Im Christentum wird das Leiden unterteilt in das Leiden der Unschuldigen, das eine besondere Schwierigkeit des Verständnisses mit sich bringt, das beispielhafte Leiden, das stellvertretende Leiden. Gerade hier kommt deutlich die unterschiedliche Stellungnahme zum Leiden im Alten Testament und in der abendländischen Theodizee zum Ausdruck.

6 Zitiert nach: Conce, Edward: Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung. Stuttgart 1953. S. 39/40

7 Vgl. Schlingloff, Dieter: Die Religion des Buddhismus. I. Der Heilsweg des Mönchtums. Berlin 1962. S. 68

8 Vgl. Mensching, Gustav: Die Weltreligionen. Darmstadt o.J. S. 60/61. Vgl. auch die Einleitung zu: Buddha. Die Lehre des Erhabenen. München 1979. Vgl. weiterhin: Mensching, Gustav: Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum. 1930

Die Beziehung zwischen dem Ursprung des Leidens und dem Sündenfall wird jedoch immer hergestellt. Sünde und Verfehlung gelten im Alten Testament als Ursache für Leiden mit Strafe als Konsequenz. - Seit Augustinus steht die Erbsündenlehre im Mittelpunkt der Problematik. Das Mittelalter sieht im Leiden den Heilsweg.

Als Erlösung von Schuld und Leiden für den R e l i g i ö - s e n gilt die Menschwerdung Gottes, während die Lösung aus der göttlichen Ureinheit als Grund für Leiden angesehen wird.

II. Das Problem des Leidens als Thema der Philosophie

In den Wissenschaften galt dem Problem des Leidens lange Zeit keine Aufmerksamkeit. Auch die Philosophie beschäftigte sich nicht immer näher mit dem Thema.

In der Antike wurde das Leiden in der Hauptsache betrachtet als Weg zur Einsicht wie z.B. in Homers "Odyssee".⁹

Homers Held ist außerdem dadurch ausgezeichnet, daß er um das Leiden, um das Leidenmüssen weiß und gleichzeitig die Fähigkeit besitzt, selbst zu leiden.¹⁰ Darüber hinaus bedingen sich für Homer Leiden und Handeln gegenseitig.¹¹

Dieser innere Zusammenhang von Leiden und Tun, die Beziehung zwischen Leiden und Aktivität spielen in der griechischen Tragödie eine überaus große Rolle.¹²; ebenso wird das Lernen durch Leiden betont.¹³

Für Aristoteles zählt das Leiden zu den Kategorien:

"Auch das Wirken und das Leiden läßt eine Kontrarietät und ein Mehr und Minder zu: das warm machen ist dem kalt machen, das warm werden dem kalt werden und das sich freuen dem sich betrüben konträr, und so läßt denn das Wirken und Leiden eine Kontrarietät zu. Aber auch ein Mehr und Minder: man kann etwas mehr oder minder warm machen, und es kann etwas mehr oder minder warm werden, und folglich läßt das Wirken und Leiden ein Mehr und Minder zu."¹⁴

9 Vgl. Homer: Die Odyssee. hrsg. und übersetzt von Wolfgang Schadewaldt. Hamburg 1958. I, S. 32 ff.

10 Vgl. Schadewaldt, Wolfgang: Von Homers Welt und Werk. Stuttgart 1959. S. 198

11 Vgl. Schadewaldt: Von Homers Welt und Werk. S. 144

12 Vgl. Pohlenz, Max: Die griechische Tragödie. 1930. 1, S. 34, 81, 102, 104, 115, 139, 140, 143, 217, 279, 281, 282, 309.

13 Vgl. Pohlenz: Die griechische Tragödie. S. 106, 110, 145

14 Aristoteles: Kategorien (Organon I). Hamburg 1968. S. 70 (11 b).

Wird hier der Anschein erweckt, das Leiden sei auf jeden Fall etwas dem Wirken bedingungslos Entgegengesetztes, so wird dieser Eindruck abgeschwächt in "De anima" II, 5, aber vor allem in "De generatione et corruptione", wo Aristoteles das Leidende auch für das Tätige ansieht:

"Daher muß in einer Weise Wirkendes und Leidendes dasselbe sein, in anderer Weise jedoch verschieden und einander unähnlich. Da nun Leidendes und Wirkendes gleicher Gattung aber verschiedener Art sind und dies auch auf die Gegensätze zutrifft, so ergibt sich, daß Gegensätze und deren Zwischenglieder die Fähigkeit haben, aufeinander einzuwirken."¹⁵

Erst das Erleiden eines Eindrucks ermöglicht nach Aristoteles Erkenntnis. - Passivität, Materialität, Stoffgebundenheit werden beim Begriff "Leiden" meist mitgedacht. Aristoteles jedoch lehrt das gegenseitige Bedingen von Verwandlung und Leiden.

Eine Sinndeutung des Leidens ergibt sich allerdings für ihn aus diesem selbst nicht.

Im Buch II seiner Rhetorik äußert sich Aristoteles außerdem zum Begriff des Mitleids:

"Mitleid sei also nach landläufiger Definition ein gewisses Schmerzgefühl über ein in die Augen fallendes, vernichtendes und schmerzbringendes Übel, das jemanden trifft, der nicht verdient, es zu erleiden, das man auch für sich selbst oder einen der unsrigen zu erleiden erwarten muß, und zwar wenn es in der Nähe zu sein scheint."¹⁶

15 Aristoteles: Über Werden und Vergehen. I, 7 (324 a). Paderborn 1958. S. 225

16 Aristoteles: Rhetorik. Buch II. München 1980. S. 109/10 (1385^b - 1386^a).

Spielte im Alten Testament, wie wir oben bereits kurz erwähnten, die Interpretation des Leidens als Folge von Sünde und Verfehlung eine Rolle, wird nun die Passion Christi entscheidend.

Sah die Stoa noch in der Materie das Leidende, Passive, so betont nun Plotin die Relativität der Begriffe Leiden und Tun. In den "Enneaden VI" setzt er sich intensiv mit diesem Problem auseinander:

"Das aber, was man Leiden nennt, ist ein später Eintretendes, nicht der Gegensatz des Tuns wie das Gebranntwerden zum Brennen, sondern ein Vorgang, der sich aus dem Brennen und Gebranntwerden als einheitlichem Akt am Objekt ergibt, sei es eine Schmerzempfindung oder etwas Anderes, z.B. Ausdörrung."¹⁷

Im Folgenden bespricht Plotin, wie die Schwierigkeit zu lösen sei, daß das Leiden dem Tun einerseits entgegengesetzt zu sein scheint, andererseits aber doch etwas mit ihm gemein hat. Die Lösung liegt im Verständnis von 'Bewegung':

"Mithin entsteht das Leiden, wenn ein Ding in sich eine Bewegung hat, die sich, in welcher Weise immer, als Veränderung auswirkt; und also das Tun, wenn ein Ding entweder in sich eine von sich selbst ausgehende, abgelöste Bewegung hat oder eine solche, die bei einem Anderen endet, bei ihm selbst aber anhebt. Bewegung liegt in beiden Fällen vor; der Unterschied aber, welcher das Tun vom Leiden aussondert, bewahrt das Tuende, insofern es tut, ohne Leiden, das Leiden dagegen bewahrt er in einer anderen Verfassung als vorher,

17 Plotins Schriften. Hamburg 1967. IV, S. 147/48.

indem die Seinsheit beim Leidenden nichts für ihre Seinsheit gewinnt, sondern das Leidende etwas Anderes als sie ist, wenn eine Seinsheit entsteht. So wird denn derselbe Vollzug in einem bestimmten Verhältnis ein Tun, in einem andern ein Leiden."¹⁸

Nach Plotin stehen demnach Tun und Leiden in einer Wechselbeziehung miteinander.

"[.] und auf Plato und Aristoteles konnte sich dem Sinne nach Plotin auch berufen, wenn er als das wesentliche Unterscheidungsmerkmal ansah, daß nur dem Materiellen ein Leiden zukomme, während das Immaterielle rein aktivistisch und keiner äußeren Affektion unterworfen sei. Unter 'Leiden' versteht er dabei jede qualitative Veränderung, die unter fremder Einwirkung erfolgt."¹⁹

Augustinus verlagert das Problem des Leidens auf den Menschen, den er als entscheidungsfähiges Wesen für die Konsequenzen (=Leiden) seines Handelns verantwortlich macht. Durch die Ethisierung des Leidensproblems wird Gott quasi "entlastet". Dies hat aber eine wichtige Folge:

"Bei aller Gleichheit der Leiden bleiben die Leidenden doch ungleich, und mag auch die Plage dieselbe sein, sind doch Standhaftigkeit und Haltlosigkeit nicht dasselbe."²⁰

Bei Thomas von Aquin begegnen uns drei Bedeutungen von 'Leiden'. Zum einen verwendet er den Ausdruck, wenn einem Wesen etwas zustößt, das im Widerspruch zu seiner eigentlichen Natur steht, und wenn ihm etwas genommen wird, was ihm naturgemäß zusteht.

18 Plotins Schriften. IV, S. 155

19 Pohlenz, Max: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Göttingen 1959. S. 390

20 Augustinus: Vom Gottesstaat. I, 8. Zürich/München 1978. S. 14

Zum andern spricht Thomas von 'Leiden', sobald eine Gemütsbewegung oder Sinnesveränderung vorliegt; er geht dabei so weit, jede Veränderung an Leib oder Seele mit 'Leiden' zu bezeichnen und im Bereich des Leblosen jede Veränderung im Akzidentellen und Substantiellen. - Dann bedeutet für Thomas auch jegliche Aufnahme durch die Sinne Leiden. Indem wir passiv, leidend aufnehmen, werden wir in unserer Erkenntnis durch die Dinge bestimmt.

Thomas meint also nicht das Leiden, wie es gewöhnlich im strengsten Sinn gefaßt wird, sondern jede Veränderung in einem Ding, an einem Wesen, so daß auch der Übergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit darunter begriffen werden muß.

Das eben Dargelegte muß man vor Augen haben, will man Quaestio 9, 2 in der "Summa Theologica" verstehen:

"Si autem dicatur aliquid mutabile per potentiam in ipso existentem, sic etiam aliquo modo omnis creatura est mutabilis. Est enim in creatura duplex potentia, scilicet activa et passiva. Dico autem potentiam passivam, secundum quam aliquid potest assequi suam perfectionem, vel in essendo vel in consequendo finem. Si igitur attendatur mutabilitas rei secundum potentiam ad esse, sic non in omnibus est mutabilitas, sed in illis solum, in quibus illud quod est possibile in eis, potest stare cum non esse."²¹

Das Mittelalter schließt sich im Großen und Ganzen Augustinus an, indem es das Leiden als eine Art pädagogisches Instrument in den Händen Gottes deutet.

Spinoza gibt zu Beginn des dritten Teils seiner "Ethik" eine Definition des Leidens:

21 Thomas von Aquin: Summa Theologica. I. Salzburg 1933. S. 162

"1. Adäquate Ursache nenne ich eine Ursache, deren Wirkung durch sie allein klar und deutlich wahrgenommen werden kann. Inadäquate oder Teil-Ursache heiÙe ich dagegen eine solche, deren Wirkung durch sie allein nicht verstanden werden kann.

2. Ich sage, wir handeln, wenn etwas in uns oder auÙer uns geschieht, wovon wir die adäquate Ursache sind, das heiÙt (nach der vorigen Definition) wenn aus unserer Natur etwas in uns oder auÙer uns folgt, das durch sie allein klar und deutlich verstanden werden kann. Dagegen sage ich, wir leiden, wenn in uns etwas geschieht oder aus unserer Natur etwas folgt, wovon wir bloÙ eine Teil-Ursache sind.

3. Unter Affekt verstehe ich die Affektionen des Körpers, durch die die Wirkungskraft des Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen dieser Affektionen. Wenn wir daher von einer dieser Affektionen die adäquate Ursache sein können, dann verstehe ich unter dem Affekt eine Handlung, im anderen Falle eine Leidenschaft.

Lehrsatz 1: Unsere Seele tut einiges, anderes aber leidet sie; nämlich sofern sie adäquate Ideen hat, insofern tut sie notwendig einiges, und sofern sie inadäquate Ideen hat, insofern leidet sie notwendig einiges."²²

Spinoza kontrastiert also den Begriff des Leidens mit dem der Tätigkeit. Darüber hinaus aber äußert er sich zum Leiden noch in anderer Weise:

"Lehrsatz 2: Wir leiden insofern, als wir ein Teil der Natur sind, der für sich und ohne andere Teile nicht begriffen werden kann."²³

22 Spinoza: Die Ethik. Hamburg 1955. S. 110 ff.

23 Spinoza: Die Ethik. S. 193/94

Hieraus läßt sich das Leiden fassen als ein Empfinden von Zwang und Freiheit zugleich.

In gewisser Weise greift Spinoza aber auch noch Leibniz vor, wenn er die Affekte definiert:

"Ein Affekt, der als ein Leiden des Gemüts bezeichnet wird, ist eine verworrene Idee, durch die die Seele von ihrem Körper oder einem seiner Teile größere oder geringere Existenzkraft als vorher bejaht, und durch deren Vorhandensein die Seele selbst bestimmt wird, mehr an dies als an jenes zu denken."²⁴

Leibniz nämlich sieht das Leiden in der verworrenen Erkenntnis.

"La créature est dit AGIR au dehors en tant, qu'elle a de la perfection; et PATIR d'une autre, en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'ACTION à la Monade, en tant qu'elle a des perceptions distinctes et la passion en tant, qu'elle en a de confuses."²⁵

Wirken ist demnach für Leibniz identisch mit Vollkommenheit-Haben und Leiden mit Unvollkommenheit-Haben. Nicht-distinkte Perzeptionen lassen also ein Geschöpf leiden. Leidensfrei ist sonach der höchste Grad der Vollkommenheit.

Leibniz unterscheidet jedoch in seiner "Theodizee" das Leiden noch in anderer Form. Er differenziert zwischen dem metaphysischen Übel, dem physischen Übel des Leids oder des Leidens in der Welt und dem im eigentlichen Sinn moralischen Übel der Schuld, der Sünde. Das metaphysische Übel besteht für ihn in der Unvollkommenheit der Dinge, das physische eben im Leiden und das moralische in der Sünde.²⁶

24 Spinoza: Die Ethik. S. 184

25 Leibniz: Monadologie. Hamburg 1962. S. 92

26 Vgl. Leibniz: Theodizee. Hamburg 1968. S. 287 ff.

Wurde dem Problem des Leidens bis hierher eher en passant als explizit Aufmerksamkeit geschenkt, so ändert sich dies mit dem Philosophieren Fichtes in erstaunlichem Maße. Zwar gewinnt der Begriff des Leidens bei diesem Denker hauptsächlich in seiner Wissenschaftslehre von 1794 Bedeutung und nicht darüber hinaus, aber man muß sehen, daß dort immerhin unser Begriff nicht mehr nur neben vielen anderen rangiert, sondern eine äußerst wichtige Funktion hat. Für Fichte ist das Leiden das Gegenteil von Tätigkeit und nicht etwa eine schmerzhaft empfundene Empfindung. Alles Leiden ist sonach Nicht-Tätigkeit und läßt sich nur bestimmen im Bezug auf Tätigkeit.

Fichte gibt ein Beispiel:

"Ein Beispiel: Ich denke, ist zuvörderst ein Ausdruck der Tätigkeit; das Ich ist denkend, und insofern handelnd gesetzt. Es ist ferner ein Ausdruck der Negation, der Einschränkung, des Leidens; denn Denken ist eine besondere Bestimmung des Seins; und im Begriff desselben werden alle übrigen Arten des Seins ausgeschlossen. Der Begriff des Denkens ist demnach sich selbst entgegengesetzt; er bezeichnet eine Tätigkeit, wenn er bezogen wird auf den gedachten Gegenstand; er bezeichnet ein Leiden, wenn er bezogen wird auf das Sein überhaupt: denn das Sein muß eingeschränkt werden, wenn das Denken möglich sein soll."²⁷

In Fichtes Denken ist das Ich bestimmt durch das Nicht-Ich; das Setzen des Ich impliziert also auch ein Bestimmtheitsein im Setzen und ebenfalls ein Leiden in der Tätigkeit. Im Grunde haben wir hier einen wechselseitigen Bezug vor uns.

27 Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794). Hamburg 1961. S. 62

"Alles Tun wird so zu Realität, alles Leiden zu Negation."²⁸

Fichte setzt Leiden und Bestimmtheit in eins und faßt so Leiden auf als Abbruch der Realität. Und dasjenige, das bewirkt wird, ist demnach dasjenige, dem nicht Leiden, sondern Tätigkeit zugeschrieben wird.

"Was im Nicht-Ich Tätigkeit ist, ist im Ich Leiden (kraft des Satzes des Gegensatzens); wir können demnach Leiden des Ich statt Tätigkeit des Nicht-Ich setzen."²⁹

Das Leiden des Ich bedeutet für Fichte Beschränkung der Tätigkeit des Ich.

"Allerdings kann das Leiden im Ich, welches die Tätigkeit im Nicht-Ich erklären soll, nur aus der Tätigkeit im Nicht-Ich erklärt werden. Dieser Zirkel ist nur zu lösen mit der Annahme einer nur teilweisen Bedingung von Tätigkeit und Leiden gegenseitig, einer nur teilweisen Verneinung und Beschränkung von Ich und Nicht-Ich. Dem Wechseltun und -leiden muß also noch eine unabhängige Tätigkeit beigegeben werden, der kein Leiden gegenübersteht. Eine solche Tätigkeit ist für Fichte die Einbildungskraft."³⁰

Das Ich verfügt über Realität für Fichte nur, insofern es leidet. Leiden bedeutet hier, daß das Ich in einen beschränkten, eingegrenzten Zustand versetzt ist - kantisch ausgedrückt: daß es affiziert wird. So wird das Leiden des Ich zu der einen Seite der Wechselbestimmung, deren Pendant die Tätigkeit des Nicht-Ich darstellt.

28 Wundt, Max: J.G.Fichte. Sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1927. S. 118

29 Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. S. 93

30 Wundt: J.G.Fichte. S. 118/19

"Die absolute Tätigkeit wird durch die Bedingung eine objektive - heißt offenbar: die absolute Tätigkeit wird, als solche, aufgehoben und vernichtet; und es ist in Rücksicht ihrer vorhanden ein Leiden. Demnach ist die Bedingung aller objektiven Tätigkeit ein Leiden."³¹

Leiden ist in Fichtes Denken als Nicht-Tätigkeit zu begreifen und nur im Bezug auf Tätigkeit zu explizieren. Leiden heißt hier: geminderte Tätigkeit.

"Das bedeutet: An sich und seiner Qualität (dem Wesensgehalte) nach ist Leiden nichts anderes als die Tätigkeit. Der Quantität nach aber ist Leiden eine mindere Tätigkeit als die Totalität. Die am Maßstabe der Totalität bemessene verminderte Tätigkeit ist Leiden, die verminderte Tätigkeit ist Tun. Und dieser Koinzidenz von Leiden und Tun gemäß ist das Ich bestimmend und bestimmt in eins."³²

Fichte versucht das Problem zu lösen, wie das Ich gleichzeitig leidend und tätig sein kann. Er klärt die Schwierigkeit, indem er das Ich durch die Tätigkeit sein eigenes Leiden bestimmen läßt, das so verstanden ein Begrenztsein der Tätigkeit bedeutet.

Schelling versteht das Leiden ähnlich wie Fichte als beschränktes Tun. In seinem "System des transzendentalen Idealismus" führt er aus:

"Jene Handlung des Produzierens ist also die absoluteste Vereinigung von Aktivität und Passivität. Das Ich ist in dieser Handlung passiv, denn es kann die

31 Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. S. 157

32 Janke, Wolfgang: Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft. Berlin 1970. S. 130

Begrenztheit nicht bestimmen, ohne sich schon vorauszusetzen. Aber umgekehrt auch das (ideelle) Ich wird hier begrenzt, nur insofern es darauf ausgeht, die Begrenztheit zu bestimmen. In jener Handlung ist also eine Tätigkeit, welche ein Leiden, und umgekehrt ein Leiden, welches Tätigkeit voraussetzt."³³

33 Schelling: System des transzendentalen Idealismus. Hamburg 1957. S. 83

III. Die Relevanz des Problems des Leidens im Denken Sören Kierkegaards. Das Verständnis des Leidens- begriffs vor dem Hintergrund des Existenzbegriffs

In Kierkegaards Philosophie stellt die Existenz d e n Ort dar, an dem sich das Denken entfaltet. Kierkegaard läßt aber gerade n i c h t Denk- und Existenzkategorien zusammenfallen.

"Die systematische Idee ist das Subjekt - Objekt, die Einheit von Denken und Sein; Existenz dagegen ist gerade die Trennung."³⁴

Die Denkkategorien sind für Kierkegaard "rein theoretische Kategorien des Denkens, welche die Gesetzmäßigkeit des logischen Wissens von Gegenständen der Erfahrung bedingen", die Existenzkategorien bedeuten ihm "praktische Kategorien der Freiheit, welche ein sittliches Wissen von Handlungen begründen."³⁵

Existentiell ist Denken für Kierkegaard identisch mit paradoxem Denken. Ebenso kommt den wesentlichen Bestimmungen von Existenz ein identischer Sinn zu: Geist, Freiheit, Augenblick, Bewußtsein, Selbst usw. Daraus darf jedoch nicht gefolgert werden, daß es sich bei der Frage nach der Existenz um eine Frage nach der Wesensbestimmung des Menschen handelt.

34 Kierkegaard: Unwissenschaftliche Nachschrift I 116 (nachfolgend zitiert als: UN).

Da Kierkegaard sein Verständnis von Existenz insbesondere in der "Unwissenschaftlichen Nachschrift" darlegt, sollen entsprechende Belege auch nur diesem Werk entnommen werden, zumal unsere Ausführungen keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erheben, vielmehr lediglich einleitende Funktion im Hinblick auf das eigentliche Thema haben sollen.

35 Pieper, Annemarie: Die Bedeutung des Begriffs 'Existenzkategorie' im Denken Kierkegaards. In: Zeitschrift für philosophische Forschung Band 25 Heft 2. S. 187.

"Wenn also Kierkegaard das Wort Existenz gebraucht, so ist er nicht mit einer Wesensbestimmung des Menschen beschäftigt, sondern mit dem Zentralproblem der idealistischen Metaphysik, nämlich mit der Frage nach der Synthese von Endlichem und Unendlichem."³⁶

Die Synthesis ist die Bestimmung der Struktur menschlicher Existenz. Existenz ist die - subjektiv zu leistende - Synthese von Zeitlichem und Ewigem.

"Eben weil das abstrakte Denken vom Standpunkt der Ewigkeit her (sub specie aeterni) betrachtet, sieht es ab von dem Konkreten, von der Zeitlichkeit, vom Werden der Existenz, von der Not des Existierenden; daß dieser nämlich aus dem Ewigen und dem Zeitlichen, hineingestellt in die Existenz, zusammengesetzt ist."³⁷

Kierkegaard bestimmt Existenz als "Zwischensein" und setzt dieses gleich mit Bewußtsein. Bewußte Existenz wiederum ist ein Widerspruch, der mit "Leidenschaft" ineins gesetzt wird. Diese Leidenschaft ist die Energeia der Existenz. Der Augenblick der Leidenschaft stellt den einzigen Punkt außerhalb der Existenz dar, dem entscheidende Bedeutung zukommt.

"Nur momentweise kann das einzelne Individuum existierend in einer Einheit von Unendlichkeit und Endlichkeit sein, die über dem Existieren hinausliegt. Dieser Moment ist der Augenblick der Leidenschaft."³⁸

"Das Höchste der Leidenschaft eines existierenden Subjekts ist Leidenschaft; der Leidenschaft entspricht

36 Krings, Hermann: Ursprung und Ziel der Existenz. In: Philosophisches Jahrbuch 61. Band 1. Heft. Fulda 1951. S. 437. Vgl. auch UN II, 96/97

37 UN II, 1

38 UN I, 189

die Wahrheit als ein Paradox, und daß die Wahrheit das Paradox wird, ist gerade in ihrem Verhältnis zu einem existierenden Subjekt begründet."³⁹

Die Faktizität des Bewußtseins in seiner Vereinzelung ist Kennzeichen von Existenz, und das Bewußtsein ihrer selbst ist der beherrschende Grundzug der Existenz. Die Interessiertheit am Existieren wird so zur Wirklichkeit und das Existieren selbst zum Telos der Existenz. Existenz ist also Inter-esse, ist Zwischensein und somit Werden.

"Für den Existierenden ist das Existieren sein höchstes Interesse, und die Interessiertheit am Existieren die Wirklichkeit."⁴⁰

Als Sich-verhalten stellt Existenz außerdem für den Menschen einen Akt der Freiheit dar. Freiheit wird somit zur höchsten Bestimmung der Existenz. In der Existenz stoßen schließlich göttliche und menschliche Freiheit aufeinander, wodurch das Erlebnis der Freiheit als "ängstigende Möglichkeit" in geistiger Existenz zu betrachten ist. Wirkliche Freiheit ergibt sich danach nur im religiösen Existenzstadium. Kierkegaard umschreibt dieses religiöse Stadium auch als "zu Ende gedachtes ethisches Stadium". (Das ethische Stadium bildet einen unerläßlichen Durchgangspunkt in der Existenz-Bewegung, verfügt aber nicht über die endgültige Wahrheit des Existenzverständnisses.)

"Während somit das Hegelsche System in Distraction ein System des Daseins wird, ja, was noch mehr ist,

39 UN I, 187 + 189

40 UN II, 15

fertig wird - ohne eine Ethik zu besitzen Wo doch das Dasein gerade sein Zuhause hat⁷, wird jene einfältigere Philosophie, die von einem Existierenden für Existierende vorgetragen wird, besonders das Ethische hervorheben und heranziehen."⁴¹

Welche Stellung das Thema der Freiheit bei Kierkegaard einnimmt, erläutert Josef Leonhard Blass:

"Thematisch entfaltet Kierkegaard das Freiheitswesen im Horizont der existierenden Subjektivität auf dreifache Weise, indem er dasselbe anhand der Leitbegriffe Wahl, Entschluß, Entscheidung einer philosophischen Erörterung unterzieht. Dabei fungieren diese Begriffe nicht als äußerliche Klassifizierung des Wesens der Freiheit, sondern drücken mehr oder weniger explizit das volle Wesen der Freiheit in ihrer vermittelten Selbstvermittlung, d.h. in ihrer Endlichkeit aus. Die Leitbegriffe Wahl, Entschluß und Entscheidung sind deshalb Explikationsstufen oder Stadien der Wesensentfaltung der Freiheit.

Indem die existierende Subjektivität den Horizont der Freiheit bildet, ist sie auch der Index dafür, als was die Freiheit in ihrer Wesensentfaltung verstanden wird: als Konstitutionsgeschehen der existierenden Subjektivität."⁴²

Die immer wieder erneut zu vollziehende Wahl seiner selbst ist demnach charakteristisch für die Existenz; die unendliche Bewegung des Selbstwerdens stellt eine Grundstruktur menschlicher Existenz dar.

⁴¹ UN I, 113/114

⁴² Blass, Josef Leonhard: Die Krise der Freiheit im Denken Sören Kierkegaards. Untersuchungen zur Konstitution der Subjektivität. Ratingen 1968 (nachfolgend zitiert als: Blass: Krise der Freiheit.). S. 61

Reflexion und Dialektik sind weitere Bestimmungen der Bewegung der Existenz, ebenso Entscheidung und Wiederholung (Wiederholung ist außerdem in allen Existenzkategorien gegenwärtig.). Existieren ist also mit Werden gleichzusetzen, mit dem Übergang vom Praktischen ins Theoretische und umgekehrt.

"Der Existierende ist beständig im Werden; der wirklich existierende subjektive Denker bildet beständig diese seine Existenz denkend nach und versetzt all sein Denken in das Werden."⁴³

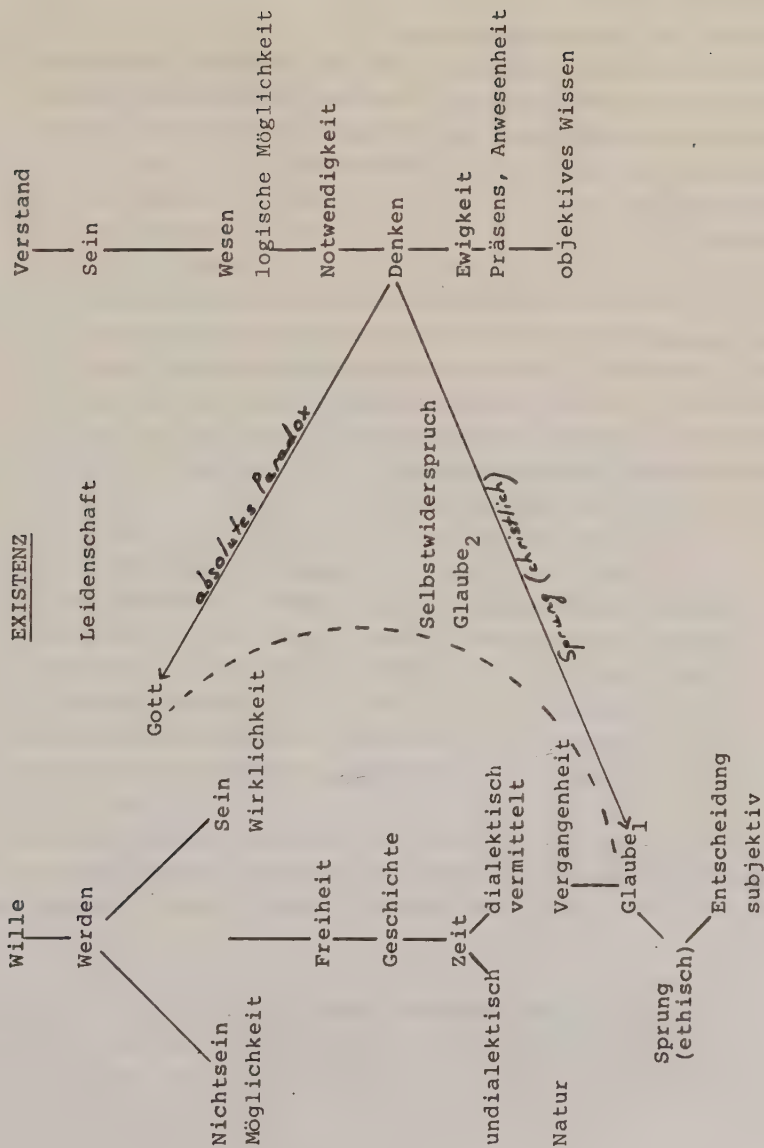
Werdend ist nach Kierkegaard aber auch die Wahrheit, die darüber hinaus von ihm als Übereinstimmung von Denken und Sein definiert wird. Sein wiederum wurde bereits mit Existenz gleichgesetzt. Daraus ist der Schluß zu ziehen, daß Denken nur im e x i s t i e r e n d e n Denker möglich ist und nur dem wirklich Existierenden Sein zukommt, und das wiederum heißt, daß nur der tatsächlich existierende Einzelne zur Wahrheit - in Kierkegaards Sinn - gelangen kann. In diesem Zusammenhang benennt Kierkegaard Sokrates und Lessing als Vorgänger des Existenz-Denkens.⁴⁴

Kierkegaards Existenzbegriff ist jedoch keineswegs identisch mit demjenigen Heideggers oder Jaspers', obwohl deren Kategorien zum Teil hier gründen.

Eine Graphik soll uns das Verständnis des Kierkegaardschen Existenzbegriffs erleichtern:

43 UN I, 78

44 Vgl. UN I, 208. ff.



Nach dieser für unsere Problematik hinreichende Klärung des Existenzbegriffs von Kierkegaard⁴⁵ wird der Bezug zum Thema des Leidens deutlich.

Knüpfen wir an das oben Gesagte an, so müssen wir festhalten, daß für Kierkegaard Leiden zum einen aus dem "Zwischensein" der Existenz zwischen Endlichem und Unendlichem entsteht, zum andern Leiden identisch ist mit der Übernahme und dem Aushalten des erwähnten Widerspruchs.

Letztendlich setzt Kierkegaard Existieren und Leiden sogar gleich.⁴⁶

Vor dem Hintergrund der Koppelung des Leidensbegriffs an den Existenzbegriff und umgekehrt muß unserer Thematik eine zentrale Stellung im Denken Kierkegaards eingeräumt werden. Kierkegaard selbst liefert an keiner Stelle seines Werks explizite Definitionen oder Hinweise darauf, was er unter "Leiden" verstanden wissen will. Implizit jedoch durchzieht die Thematik sein Gesamtwerk.

"Of his delineation of suffering in 'The Gospel of Suffering' Kierkegaard writes that he 'leaves the suffering indefinite'. That means that here Kierkegaard does not make a distinction between different kinds of suffering but takes them all as one. But nevertheless the sufferings Kierkegaard writes about in 'The Gospel...' can be divided into three groups..."⁴⁷

Aus dem jeweiligen Zusammenhang heraus ist vielmehr zu ersehen, wie der entsprechende Begriff des Leidens zu fassen ist. Bezieht man Tagebücher und Briefe in diese Analyse ein,

45 Weiteres in Teil B dieser Arbeit.

46 Mit diesem Thema setzt sich ebenfalls Teil B dieser Arbeit intensiv auseinander, insbesondere B I

47 Malantschuk, Gregor: Kierkegaard's Thought. Princeton Univ. Press 1971. S. 321/22

so ergibt sich eine Auffächerung des Begriffs in mehrere Bedeutungsfelder:

- I. Leiden im allgemeinen, im landläufigen Sinn
 1. körperliche Leiden in Form körperlicher Defekte und die daraus erwachsenden Folgen
 2. Krankheit und ihre Folgen für den direkt Betroffenen und die Mitmenschen
 3. psychische Leiden, die von 1. und 2. herrühren
 4. psychische Leiden, die durch Erziehung und andere "Umweltbedingungen" hervorgerufen werden
- II. Leiden auf einer höheren Ebene
 1. körperliche Leiden in Form körperlicher Defekte oder Krankheit sowie daraus resultierende Folgen für den Betroffenen als Zeichen
 2. psychische Leiden, die von der Art der in I genannten Leiden sind, aber zu anderen Reaktionen führen, da sie als "Zeichen" verstanden werden
- III. Leiden, die auf den falschen Weg führen
 1. totale Selbstaufgabe
 2. Ignorieren der Umwelt und der Mitmenschen
 3. Askese, Aufopferung und Märtyrertum als Folgen bewußten Aufsuchens von Leiden
- IV. Leidenschaft
- V. Leiden, das den rechten Weg weist
 1. Ironie, Resignation, Reue
 2. Verzweiflung
 3. Absterben von der Welt
- VI. christlicher Glaube
- VII. das Leiden Christi im Leben und Sterben

Punkt I interessiert uns in diesem Zusammenhang nicht; Punkt VII wird von uns diskussionslos so akzeptiert, wie Kierkegaard ihn bespricht und auslegt. Der Punkt IV wird

kurz abgehandelt, da er m.E. zwar in gewisser Verbindung zum Thema steht, aber nicht eindeutig dem Thema zuzuordnen ist und etliche Zweifel anzumelden sind, ob die Begriffe "Leiden" und "Leidenschaft" auf Grund sprachwissenschaftlicher Untersuchungen mit Recht in dieser Arbeit behandelt werden sollten. Eine Beziehung besteht in Hinblick auf Kierkegaards Denken m.E. nur insofern, als sich einerseits ein Vergleich von "Leiden" und "Leidenschaft" ergeben könnte, wenn man von der Erklärung ausgeht, in beiden Fällen handele es sich um eine Bewegung mit qualitativ neuer Wirklichkeit als absolutem Ziel; und als sich andererseits Leiden ergibt aus dem Aushalten des Widerspruchs des "Zwischenseins" des Existierenden, der bei Kierkegaard mit Leidenschaft gleichgesetzt wird.

Punkt II bietet erste Ansätze für eine Klärung des Kierkegaardschen Leidensbegriffs. Es zeigt sich hier, daß Leiden zu Erkenntnissen führt, ohne daß bereits ein bestimmter Weg für den Betroffenen gewiesen wird. - Die "Leiden" des Ästhetikers, deren Ursache in Faktoren außerhalb des Selbst liegt und die deshalb von Kierkegaard nicht eigentlich als Leiden angesehen werden, fallen in diese Rubrik.

"Religious suffering must not be confused with physical ailments or self-torture. The significance of the suffering is that it is 'soul-suffering' [..]"⁴⁸

Auch die Gegenüberstellung von Leiden und Handeln ist hier einzuordnen.

Im Punkt III nähern wir uns dem Begriff des Leidens, den Kierkegaard unserer Meinung nach in der Hauptsache im Auge hat. Das bewußte Aufsuchen von Leiden wird ausgeklammert,

48 Thomte, Reidar: Kierkegaard's philosophy of religion. New York 1969 (nachfolgend zitiert als: Thomte: Kierkegaard's philosophy of religion.). S. 90

wo es um "tatsächliches" und "wahrhaftes " Leiden geht. - Bestimmte Formen der Verzweiflung fallen ebenfalls hierunter. - Das Leiden des Verstandes, das zu keiner weiteren Reaktion führt, ist auch unter diesem Punkt zu fassen.

Die Punkte V und VI schließlich beleuchten genauestens, wie Kierkegaard den Begriff des Leidens verstanden wissen will. - Schwerpunkte sind hier Feststellungen Kierkegaards wie diejenige, daß jedes Individuum in der Wahl seiner selbst als leidend angesehen werden muß, oder daß die Auseinandersetzung mit dem Paradox nicht ohne Leiden möglich ist.

Begriffe wie "Sünde" und "Reue", die Kierkegaard häufig gebraucht, werden mit Leiden in Verbindung gebracht, wenn es heißt, Sünde sei schuldhaftes Leiden, die Auseinandersetzung mit vergangener Schuld sei Kennzeichen für das Leiden des Ethikers, oder Reue bedeute Leiden unter der Sünde.

Außerdem ist hier diejenige Form von Verzweiflung zu berücksichtigen, die auf den rechten Weg - in Kierkegaards Sinn - führt.

Das "Absterben von der Welt", das Kierkegaard immer wieder auf neue propagiert, das aus Leiden entstanden ist und in Leiden mündet, können wir als "Brücke" zwischen V und VI ansehen.

"This dying away from the immediate is religious suffering."⁴⁹

Im christlichen Glauben erst und nur ist nach Kierkegaard wirkliches Leiden möglich, da Christentum und Leiden gleichzusetzen sind.

"The pseudonymous author of the Concluding Unscientific Postscript (who, it should be noted, does not claim to be a Christian) sees suffering from the point of view

49 Thomte: Kierkegaard's philosophy of religion. 91

of man's search for eternal salvation [..]

In the Edifying Discourses of 1847, and in particular in The Gospel of Sufferings, it is stressed that suffering is not something desired [..]

The Gospel of Sufferings is concerned with the imitation of Christ [..]

The Works of Love speak of the suffering caused by self-renunciation which combats self-love and is described as 'Christianity's essential form' [..]

In Christian Discourses of 1848 Kierkegaard puts increasing emphasis on suffering as self-renunciation and dying to the world, and the suffering Christ occupies an increasingly important place in his thought."⁵⁰

Diesem Punkt gilt unsere Aufmerksamkeit in verstärktem Maße. Hier liegt auch der Grund dafür, daß wir uns ausschließlich mit Kierkegaards Werken "Philosophische Brocken" und "Unwissenschaftliche Nachschrift" auseinandersetzen.

50 Thulstrup, M. Mikulová: Suffering. In: Kierkegaard and human values. Bibliotheca Kierkegaardiana. hrsg. von N. und M. Thulstrup. Kopenhagen 1980. S. 135-137

A. DAS PROBLEM DES LEIDENS IN DEN "PHILOSOPHISCHEN BROCKEN"

I. Der Begriff der Wahrheit

Die Frage nach der Lehr- und Lernbarkeit von Wahrheit, mit der Kierkegaard die "Philosophischen Brocken" beginnen läßt⁵¹, impliziert die Frage nach der Art der Wahrheit, nach dem Lehrer und dem Schüler und dem Verhältnis zwischen beiden; außerdem ist an die Folgen zu denken, nachdem die Wahrheit gelehrt und gelernt wurde.

Welche Konsequenzen ergeben sich aus der Ausgangsfrage der "Philosophischen Brocken" für unser Thema?

Bedenkt man, daß Kierkegaard stets das gesamte existierende menschliche Individuum vor Augen hat, liegt die Vermutung nahe, daß die Wahrheit, die hier angesprochen wird, in einem direkten Bezug zur Existenz des Menschen steht. Welche Bedeutung also diese Wahrheit für den Existierenden hat, soll aufgezeigt werden.

In dem Zusammenhang ergibt sich aus der Analyse der "Philosophischen Brocken" eine Beziehung zum Begriff der Liebe, der wiederum an denjenigen des Leidens gekoppelt ist.⁵²

Diese Annahme gilt es zu problematisieren.

Den Ausgangspunkt der Erörterung in den "Philosophischen Brocken" bildet Kierkegaards Frage, inwieweit Wahrheit gelehrt und gelernt werden könne.

51 "In wiefern kann die Wahrheit gelernt werden? Mit dieser Frage wollen wir den Anfang machen."
Kierkegaard: Philosophische Brocken (nachfolgend zitiert als: PhBr). S. 7

52 Für Kierkegaard bilden Wahrheit, Liebe und Leiden eine Trias, die nur Gott zukommt, da Wahrheit in vollkommener Wirklichkeit nur Gott eignet, Gott Liebe ist und demzufolge auch nur Gott im vollen Wortsinn tatsächlich leidet.

1. Das Lehrer-Schüler-Verhältnis

Soll Wahrheit gelehrt und gelernt werden, sind Lehrer und Schüler erforderlich. Der Lehrer kann jedoch Wahrheit nicht vermitteln, wenn beim Schüler die Voraussetzung zu ihrem Verständnis nicht vorhanden ist. Ohne diese Voraussetzung kann der Lehrer nicht beginnen, dem Schüler die Wahrheit zu vermitteln.

Gott hat dem Menschen die Voraussetzung mitgegeben, indem er ihn als ein wahrheitsfähiges Wesen erschuf.⁵³

Kierkegaard vertritt nun allerdings die Meinung, der Mensch sei der Voraussetzung zum Verständnis von Wahrheit beraubt; das Fehlen derselben kennzeichnet nämlich den Augenblick, in dem der Suchende, der Schüler, entdeckt, daß er die U n w a h r h e i t ist.

Nun ist ja kaum anzunehmen, daß Gott dem Menschen die Bedingung wieder weggenommen hat oder sie ihm durch einen Zufall abhanden gekommen ist.

Es wäre völlig unsinnig, anzunehmen, Gott habe den Menschen der Voraussetzung zum Wahrheitsverständnis wieder beraubt. Der Lernende nämlich, von dem hier die Rede ist, wird angenommen als von Gott erschaffen, und es wurde davon ausgegangen, daß Gott diesem Lernenden die Voraussetzung zur Verfügung stellte, die Wahrheit als solche zu erkennen. Die Schaffung des Menschen durch Gott und die Voraussetzung, die dieser mitgab, um die Wahrheit verstehen zu können, machen unserem Verständnis nach den Menschen aus.

Es ist ebenso unverständlich, zu meinen, die Voraussetzung, die Gott dem Menschen zum Wahrheitsverständnis mitgegeben hat, sei zufällig verschwunden. Dann wäre es ja möglich, daß so etwas "Niederes" wie ein Zufall Gottes Werk aus den Angeln heben könnte.

53 Was tatsächlich mit der Voraussetzung gemeint ist, werden wir später sehen.

Die einzige Erklärung für Kierkegaards Annahme, der Mensch sei der von Gott gegebenen Bedingung zum Verständnis von Wahrheit beraubt, besteht darin, daß der Mensch selbst diese Tatsache hervorgerufen hat. Der Mensch kam durch eigene Schuld in die Unwahrheit.⁵⁴

Der Lehrer hat die Aufgabe, den Schüler daran zu erinnern, daß er sich in diesem Zustand befindet.

Will sich der Schüler aus diesem Zustand befreien, braucht er jemanden, der ihm sowohl die Bedingung für das Verständnis von Wahrheit wiedergibt als auch die Wahrheit selbst.

"Wie sollen wir nun solch einen Lehrer nennen, der ihm die Bedingung wieder gibt und mit ihr die Wahrheit? Laßt uns ihn einen Heiland, einen Befreier nennen, denn er macht den Lernenden ja aus der Unfreiheit frei, macht ihn von sich selber frei; einen E r l ö s e r , denn er löst ja den, der sich selbst gefangen gesetzt hatte, und niemand ist ja so schrecklich gefangen, und aus keiner Gefangenschaft ist es so unmöglich auszubrechen, als aus der, in welcher das Individuum sich selbst hält! Und dennoch ist damit ja noch nicht genug gesagt; denn mit der Unfreiheit hatte er sich ja schuldig gemacht, und gibt ihm denn also jener Lehrer die Bedingung und die Wahrheit, so ist er ja ein V e r s ö h n e r , der den Zorn fortnimmt, der über der Verschuldung lag.

[...] Ein Lehrer kann ja den Lernenden beurteilen, ob er Fortschritte macht oder nicht, aber ihn richten, das kann er nicht; denn er muß ja sokratisch genug sein um einzusehen, daß er das Wesentliche dem Lernenden nicht geben kann. Jener Lehrer ist denn also eigentlich nicht Lehrer, sondern er ist R i c h t e r ."⁵⁵

54 Diesen Zustand nennt man theologisch Sünde, mit der von jeher der Ursprung des Leidens in Verbindung gebracht wird. Auf den Begriff der Sünde gehen wir im Folgenden genauer ein.

55 PhBr 15/16

Während sich das sokratische Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler dadurch auszeichnet, daß der Schüler für den Lehrer Veranlassung ist, sich selbst zu verstehen und umgekehrt, bedarf Gott keines Schülers oder irgendeiner anderen Veranlassung, um sich selbst verstehen zu können. Das zu tun, was er tut, entspringt keinem Bedürfnis Gottes; vielmehr handelt er offensichtlich aus Liebe.⁵⁶

Schließen wir an das oben Gesagte an, müssen wir festhalten: Während Sokrates die Lehre von der Wiedererinnerung vertritt, eine Lehre, die davon ausgeht, der Mensch befinde sich grundsätzlich im Besitz der Wahrheit und müsse sie sich nur bewußt machen, verwirft Climacus die sokratische Lehre als im Christentum nicht gültig und denkt stattdessen den Menschen als in der Unwahrheit befindlich, in die dieser durch eigene Schuld (=Sünde) geraten ist; demzufolge muß das Wissen um die Wahrheit von außen zurückgegeben werden und zusätzlich die Bedingung, die Wahrheit als Wahrheit verstehen zu können.⁵⁷

56 Der Begriff der Liebe in seinem Verhältnis zum Begriff des Leidens wird in einem späteren Kapitel untersucht: A. I. 3.

57 In der "Einübung im Christentum" behandelt Kierkegaard die Frage nach dem Verständnis von Wahrheit auf anderer Ebene. Er beginnt seine Betrachtung mit dem Satz: "Ist es denkbar, daß sich jemand ohne weiteres mit Hilfe eines anderen so etwas wie 'Wahrheit' aneignen kann?" (Kierkegaard: Einübung im Christentum, S. 193, nachfolgend zitiert als: E.) Kierkegaard beantwortet die Frage dahingehend, daß er feststellt, ohne eigene Entwicklung in Kämpfen und Leiden sei das nicht möglich; ein jeder müsse da beginnen, wo auch derjenige ansetzt, der nun die Wahrheit hat. Christi Leben allein ist die Wahrheit; Jesus hat selbst von sich gesagt, er sei dazu geboren und in die Welt gekommen, um von der Wahrheit zu zeugen. Kierkegaards Erörterung gipfelt in der fiktiven Antwort Christi an Pilatus: "Vermag mein Leben [.] dir nicht die Augen zu öffnen, für das, was Wahrheit ist, so ist es mir von allen am wenigsten möglich, es dir zu sagen. Das unterscheidet mich von allen anderen Menschen; freilich, es ist nie ganz wahr, was irgendein anderer Mensch zur Beantwortung der Frage: was ist Wahrheit? erklärt; aber ich bin der einzige Mensch, der auf diese Frage

Für Sokrates ergibt sich, daß jedwede Lehre bloße Veranlassung zum Wissen der Wahrheit ist und somit der Augenblick keine Bedeutung hat, der den zeitlichen Ausgangspunkt der Erinnerung an die Wahrheit bildet.

Für Climacus hingegen hat der Augenblick eine absolute Bedeutung: Der Beschluß des Gottes, hervorzutreten, d.h. dem Suchenden und Lernenden die Voraussetzung zu geben, die Wahrheit zu erkennen und zu verstehen. Dieser Beschluß ist zwar schon ewig vorhanden, wird aber erst durch den Akt des Hervortretens in der Zeit zum Augenblick.

nicht antworten kann, denn ich bin Wahrheit" (E 195) Fazit dessen, was hier gesagt wurde, ist, daß die Wahrheit in diesem Sinne keine Lehre ist, nichts mit irgendwelchen Bestimmungen zu tun hat, nicht als eine Summe von Lehrsätzen zu betrachten wäre; vielmehr ist sie die Person Jesu. Dementsprechend sollte ein jeder danach streben, sein Leben dem Leben Jesu gleichen zu lassen. So kann man schlußfolgern, daß jeder von der Wahrheit weiß nach Maßgabe dessen, wie er in der Wahrheit ist.

2. Die Bedeutung des Augenblicks

Im Denken Kierkegaards ist der "Augenblick" ein zentraler Terminus.⁵⁸

Dem "Augenblick" kommt vor allem in Zusammenhang mit der Feststellung Kierkegaards Bedeutung zu, daß erst die von Gott gegebene Bedingung das Verständnis für die Wahrheit ermöglicht.

Diese besondere Bedeutung liegt darin, daß der Wahrheits-suchende die Wahrheit bis dahin nicht hatte; andernfalls wäre der Augenblick ja bloße Veranlassung - wie Kierkegaard am Begriff der sokratischen Anamnesislehre darlegt:

"Die Schwierigkeit denkt Sokrates durch vermittelt dessen, daß alles Lernen und Suchen nur ein sich Erinnern ist, so daß der Unwissende bloß erinnert zu werden braucht, um aus sich selbst sich auf das zu besinnen, was er weiß. Die Wahrheit wird solchermaßen nicht in ihn hineingebracht, sondern ist in ihm gewesen."⁵⁹

Nach Sokrates ist der Lernende immer schon in der Wahrheit, wenn er sie auch nicht immer schon als solche weiß, wodurch es ihm möglich wird, sie überhaupt zu suchen.⁶⁰

58 Für unser Thema ist eine Erörterung des Begriffs insofern relevant, als Kierkegaard ihn gegenüber dem normalen Zeitablauf auszeichnet und auf diese Weise die Möglichkeit für jeden Existierenden eröffnet, gleichzeitig zu sein. Das Gleichzeitigwerden ist, wie wir noch sehen werden, eine grundlegende Forderung des Christentums, wie es Kierkegaard versteht, die die Nachfolge als Hauptforderung erst ermöglicht. Die Nachfolge wiederum ist, wie noch gezeigt werden wird, mit Leiden verbunden, das in dieser Welt von den Mitmenschen zugefügt wird.

59 PhBr 7

60 Im "Menon" sagt Sokrates: "Ich verstehe, was du sagen willst, Menon! Siehst du, was für einen streitsüchtigen Satz du uns herbringst? Daß nämlich ein Mensch unmöglich suchen kann, weder was er weiß, noch was er nicht

Sokrates fordert den Lernenden nun auf, sich zu erinnern, daß er im Grunde in der Wahrheit ist, d.h. sein Nichtwissen in ein Wissen umzuwandeln; der Lehrer versucht mit Hilfe dialektischer Mittel diesen Bewußtseinsakt zu evozieren.

Der Moment, in dem der Mensch entdeckt, daß er die Wahrheit schon immer wußte, ohne es zu wissen, ist nach Kierkegaard sofort im Ewigen verborgen, der Augenblick ist also unauffindbar, da vom Ewigen nicht mehr unterscheidbar. Soll dies nicht der Fall sein, muß das Problem anders betrachtet werden.

"Soll dies nun sich anders verhalten, so muß der Augenblick in der Zeit entscheidende Bedeutung haben, dergestalt daß ich keinen Augenblick weder in Zeit noch in Ewigkeit ihn werde vergessen können, weil das Ewige, das zuvor nicht war, in diesem Augenblick entstanden ist."⁶¹

Die Bedingung für das Verständnis von Wahrheit darf, wie wir gesehen haben, auf keinen Fall fehlen; sonst kann die Wahrheit nicht vermittelt werden - es sei denn, der Mensch würde "umgeschaffen", was jedoch nur Gott vermag. Da nun der Mensch da ist und geschaffen, muß Gott ihm die Bedingung gegeben haben. Die entscheidende Bedeutung des Augenblicks liegt jedoch darin, daß der Mensch zuerst einmal ohne die Bedingung ist.

Dieser Augenblick ist gekennzeichnet durch ein Verhältnis zwischen der Ewigkeit des Beschlusses Gottes, hervortreten, den wir oben angesprochen haben, und der Veranlassung, hervortreten. Dieses Verhältnis weist eine ungeheuerliche Diskrepanz auf.

weiß. Nämlich weder was er weiß, kann er suchen, denn er weiß es ja, und es bedarf dafür keines Suchens weiter; noch was er nicht weiß, denn er weiß ja dann auch nicht, was er suchen soll." Platon: Menon. Hamburg 1957. S. 21 (80 e)

"Der Augenblick tritt gerade zutage durch das Verhältnis das der ewige Entschluß zu der ihm nicht gemäßen Veranlassung hat. Verhält es sich nicht auf die Art, so kehren wir zu dem Sokratischen zurück und bekommen weder den Gott noch den ewigen Entschluß noch den Augenblick."⁶²

Um dem Augenblick eine absolute Bedeutung geben zu können, dürfen Veranlassung und Veranlaßtes sich nicht völlig entsprechen. Und im Falle des von Ewigkeit her bestehenden Beschlusses Gottes kann es nichts geben, was als Veranlassung den Beschluß überragen könnte.

Soll der Augenblick entscheidende Bedeutung haben, dann muß angenommen werden, Gott sei notwendigerweise derjenige, der die Entscheidung ermögliche.

Der Augenblick ist dann zu verstehen als "Offenbarungsaugenblick".

Kierkegaard verwendet den Begriff "Augenblick" natürlich auch im Sinne eines bloßen Zeitmoments, aber der tiefere Sinn des Begriffs liegt darin, den Berührungspunkt von Ewigkeit und Zeit zu bezeichnen, der wiederum für jede Zeit "gleichzeitig" erlebbar ist.⁶³

Kierkegaard erörtert das Problem des Augenblicks, indem er von der "Unvollkommenheit des sinnlichen Lebens" ausgeht, die nach ihm darin liegt, daß der Augenblick weder über Vergangenes noch über Zukünftiges verfügt, indem er das Gegenwärtige bezeichnet, während die "Vollkommenheit des Ewigen" im Fehlen von Vergangenen und Zukünftigem liegt, indem es das stets Gegenwärtige bezeichnet.

Im weiteren nun streitet Kierkegaard das Zwischen zwischen Vergangenen und Zukünftigem als Gegenwärtiges (abstrakt

62 PhBr 23

63 In "Der Augenblick" nutzt Kierkegaard die zweifache Bedeutung des Begriffs häufig aus.

gedacht) ab, woraus sich ergibt, daß der Augenblick keine reine Zeit-Bestimmung ist. Insofern liegt etwas Doppeldeutiges in dem Begriff, das eine Beziehung zwischen Zeit und Ewigkeit herstellt.

Der Augenblick wird also von Kierkegaard nicht betrachtet als Gegenwart im Sinne einer Grenzscheide zwischen Vergangenheit und Zukunft. Vielmehr versteht er unter "Augenblick" die Gegenwart, die die Vergangenheit in sich aufgenommen hat und zwar diejenige Vergangenheit, die durch das Verhältnis zum Zukünftigen erst eigentlich zur Vergangenheit wird.

Die Synthese von Zeitlichem und Ewigem sieht Kierkegaard an als einen Ausdruck d e r Synthese, "nach der der Mensch eine Synthese von Leib und Seele ist, die von Geist getragen wird"⁶⁴. Demnach ist ein Begriff von Zeitlichkeit in dem Sinne, daß Zeit und Ewigkeit einander durchdringen, nur möglich unter der Voraussetzung des Begriffs "Geist".⁶⁵ Vor diesem Hintergrund erst ist nach Kierkegaard die Einteilung in gegenwärtige, vergangene und zukünftige Zeit sinnvoll.

"Ist der Augenblick gesetzt, so ist das Ewige, ist aber zugleich das Zukünftige, welches wiederkommt als das Vergangene."⁶⁶

Im Augenblick ist das Ewige "zugleich" mit dem Zukünftigen. Das Zukünftige ist jedoch nichts Unbekanntes, da es ja w i e d e r kommt. Daß es als Vergangenes wiederkommt, läßt es als etwas Ganzes erscheinen, von dem das Vergangene

64 Kierkegaard: Begriff der Angst (nachfolgend zitiert als: BdA). S. 90

65 Geist verstanden als Selbst

66 BdA 92

lediglich ein Teil ist. In diesem Ganzen liegt uns die Einheit der zeitlichen Dimensionen unseres Lebens vor; sie offenbart sich im Augenblick. - Denkt man die "zukünftige Ewigkeit" als vorwärts gerichtet im Begriff der Zeitlichkeit mit, erhält die Einteilung der zeitlichen Dimensionen ihren vollen Sinn.

Wie so häufig bei Kierkegaard wird auch in diesem Zusammenhang auf die Griechen verwiesen, hier insbesondere auf Platons "Parmenides", in dem zum Begriff des Augenblicks Stellung bezogen wird.⁶⁷ Allerdings vertritt Kierkegaard die Meinung, daß erst das Christentum ein richtiges Verständnis des Augenblicks ermögliche, da dort erst "die Ewigkeit wesentlich wird".⁶⁸

67 "Der Augenblick. Denn das Augenblickliche scheint dergleichen zu bezeichnen, daß von ihm aus Übergehendes sein kann in eins von beiden. Denn aus der Ruhe geht nichts noch während des Ruhens über, noch aus der Bewegung während des Bewegtseins; sondern dieses unfassbare Wesen, der Augenblick, liegt zwischen der Bewegung und der Ruhe als in keiner Zeit seiend, und in ihn hinein und aus ihm hervor geht das Bewegte über zur Ruhe und das Ruhende zur Bewegung. - So mag es wohl sein. - Auch das Eins also, wenn es ruht und auch sich bewegt, muß aus einem zum andern übergehen; denn nur so kann es beides tun. Geht es aber über: so geht es im Augenblick über, und indem es übergeht, ist es in gar keiner Zeit und bewegt sich alsdann weder noch ruht. - Freilich nicht. -" Platon: Parmenides. Hamburg 1958. S. 92 (156 d/e).

68 BdA 85
Die Zusammensetzung aus Zeitlichem und Ewigem thematisiert Kierkegaard auch in "Der Liebe Tun": "Das Hoffen ist nämlich zusammengesetzt aus dem Ewigen und dem Zeitlichen, daher kommt es, daß der Ausdruck für die Aufgabe der Hoffnung in der Gestalt der Ewigkeit der ist, daß man alles hofft, in der Gestalt der Zeitlichkeit der, daß man allezeit hofft. Der eine Ausdruck ist nicht wahrer als der andere, vielmehr wird jeder der Ausdrücke unwahr, wenn er dem andern Ausdruck entgegengesetzt werden sollte, anstatt daß sie vereint dasselbe ausdrücken: in jedem Augenblick allezeit alles zu hoffen."
Kierkegaard: Der Liebe Tun. S. 275
In den "Christlichen Reden" von 1848 unterscheidet Kierkegaard zwischen dem "Einmal des Leidens", das der Augen-

Der Augenblick wird so zur erfüllten Zeit, zur Zeitwende; er ist zu verstehen als Augenblick wesentlicher Entscheidungen; man kann ihn bezeichnen als fruchtbaren Moment im Bildungsprozeß des Menschen. Der Augenblick ist identisch mit dem Einsetzen ins eigenste Selbstsein, in die Seligkeit für den Menschen.⁶⁹

Zeit und Ewigkeit sind in Hinblick auf den Augenblick untrennbar miteinander verknüpft.

Kierkegaard sieht im Augenblick kein bloßes Segment der Zeitfolge, wie er das für den Ästhetiker ist und woraus sich die Bestimmung des Ästhetischen als Augenblicksexistenz ableiten läßt; vielmehr stellt Kierkegaard der Augenblicklichkeit des Ästhetikers den chrsitlich-religiösen Augenblick gegenüber, den er als "Augenblick der Entscheidung" bezeichnet. In diesem Augenblick wird das Individuum in die Ganzheit seines Selbst gesammelt, Vergangenes und Zukünftiges werden zusammengehalten.

Die von Kierkegaard angenommene entscheidende Bedeutung des Augenblicks bringt es mit sich, daß der Mensch das Leiden, ohne das ein rechtes Verhältnis zur Wahrheit gar nicht möglich wäre, als sinnvoll ansieht.

In welcher Beziehung die bisherigen Ausführungen zum Thema des Leidens stehen, wird sich im Folgenden erweisen, wenn wir das Verhältnis von Liebe und Leiden untersuchen.

blick ist, und dem "Einmal des Sieges", das die Ewigkeit ist. Er setzt dabei die Ewigkeit nicht in einen Gegensatz zu einem einzelnen Augenblick der Zeitlichkeit, sondern zur gesamten Zeitlichkeit.

Kierkegaard: Christliche Reden. 1848 (nachfolgend zitiert als: Reden 1848). S. 102

69 Wir werden später noch sehen, daß der Augenblick identisch ist mit dem Sprung. (vgl. A. III. 3.)

3. Das Verhältnis von Liebe und Leiden

Wir hatten festgestellt, daß das Fehlen der Bedingung für das Verständnis von Wahrheit entscheidend für die besondere Bedeutung des Augenblicks ist. Ist der Mensch der Bedingung beraubt, muß man vernünftigerweise davon ausgehen, daß dies weder durch Gott geschah, noch durch einen Zufall, vielmehr durch den Menschen selbst. Der Lehrer nun erinnert den Schüler daran, daß er die Unwahrheit ist, und zwar durch eigene Schuld.⁷⁰

Wir hatten außerdem gesehen, daß es im sokratischen Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler um eine wechselseitige Form der Veranlassung zum Selbstverständnis geht, während Gott keinerlei Veranlassung benötigt, um sich selbst verstehen zu können. Der Grund für sein Tun liegt keineswegs in einem Bedürfnis Gottes, vielmehr handelt er aus Liebe.

Kierkegaard unterscheidet sehr streng zwischen christlicher Liebe und rein menschlicher Liebe, die er häufig als versteckte Selbstsucht bezeichnet, und fordert die Durchdringung sämtlicher Formen menschlichen Miteinanders durch christliche Liebe.⁷¹

70 Diesen Zustand nennen wir theologisch Sünde oder schuldhaftes Leiden, eine Art Potenzierung der ethischen Bestimmung des Leidens durch das historische Paradox - ein Sachverhalt, auf den wir später detailliert eingehen werden (A. V. I.).

71 Das Thema der Liebe behandelt Kierkegaard in verschiedenen Variationen in einem großen Teil seiner Werke. So zieht sich die Erörterung des Themas z.B. durch "Entweder - Oder", wo es Kierkegaard um die Begriffe der "ersten Liebe" und der "Romantischen Liebe" geht, um das Verhältnis zwischen erster Liebe und Ehe sowie um die Bedeutung des Ethischen und Religiösen in diesem Zusammenhang. - Ebenso sind die "Stadien auf des Lebens Weg" geprägt vom Thema der Liebe, das hier verknüpft ist mit dem Thema des Leidens. - Schließlich zeigt der Titel "Der Liebe Tun" bereits die Thematik des gesamten, recht umfangreichen Werks an, das hier zwar nicht untersucht werden soll, zu dem aber die Bemerkung gestattet sei, daß die Kapitelüberschriften in der Regel Bibelzitate sind, es also - im Gegensatz zu "Entweder - Oder" - ausschließlich um den Liebesbegriff aus christlicher Sicht geht.

Um den Liebesbegriff aus christlicher Sicht geht es uns in diesem Kapitel; gleichzeitig wird aber die Gegenüberstellung von der Liebe zwischen Menschen und der Liebe zwischen Gott und Mensch mitgedacht.

Es handelt sich also auf gar keinen Fall um die Befriedigung eines Bedürfnisses, wenn Gott zum Tun bewegt wird; vielmehr bewegt er sich selbst aus Liebe dazu.⁷² Wiederum Liebe ist auch das Ziel des Hervortretens Gottes. Allerdings ist die Liebe ausgesprochen unglücklich, weil zwischen Gott und demjenigen, dem zuliebe er hervortritt, eine radikale Ungleichheit herrscht.⁷³

72 In der "Unwissenschaftlichen Nachschrift" äußert sich Kierkegaard zu diesem Thema: "Und wenn ein Mensch, anstatt dem sich darum Bekümmern zu entsagen und sich aus dessen Anfechtung herauszureißen, es zum Aussehen von etwas Heiligem heraus schminkt, und behauptet, daß es geschehe, um anderen zu nützen, dann ist er unsittlich und will hinterlistig den Gedanken, daß Gott ihn doch so etwas nötig habe, in sein unerledigt strittiges Verhältnis zwischen sich und Gott hineinpraktizieren. Aber das ist Dummheit; denn Gott bedarf keines Menschen. Es wäre doch auch höchst unbequem, Schöpfer zu sein, wenn es darauf hinausläufe, daß Gott das Geschöpf nötig hätte." UN I, 125/26

"Oder obwohl der Religiöse Bedenken tragen würde, alles dies zu tun, wenn es ihm einfallen könnte, so von Gott zu denken, so nämlich, daß Gott eigentlich bedürftig würde - bedürftend der Verwunderung der Welt und der sonderbaren Gebärden der Erweckten, die die Verwunderung der Welt auf sich zögen und dadurch die allerhöchste Aufmerksamkeit der Welt darauf lenkten, daß Gott da ist - der arme Gott, der in seiner üblen Lage, weil er unsichtbar ist und es doch so gern hat, daß die öffentliche Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt wird, sitzt und darauf wartet, daß es doch einer für ihn tun möge." UN II, 203

73 Dieses Thema der unglücklichen Liebe spricht Kierkegaard auch in den "Erbaulichen Reden in verschiedenem Geist" von 1847 an, wo er allerdings in erster Linie auf den Unterschied hinweist, der in der Beziehung zwischen Menschen einerseits und zwischen Gott und Mensch andererseits in Bezug auf "unglückliche Liebe" besteht. Vgl. Kierkegaard: Erbauliche Reden in verschiedenem Geist. 1847 (nachfolgend zitiert als: Reden 1847). S. 281

Das Entsetzliche, das darin liegt, an eine "unglückliche Liebe" im Verhältnis zu Gott zu denken, betrifft die Annahme, Gott sei vielleicht nicht Liebe. Kierkegaard setzt nämlich voraus, daß Gott Liebe sei und zwar immer und überall und folgert aus dem Gedanken, Gott sei möglicherweise nicht Liebe, Gott sei dann überhaupt nicht. Er schließt hieraus, es dürfe einfach keinerlei Zweifel darüber geben, daß Gott Liebe sei. Sollte ein Mensch nicht "im Guten" zu dieser Annahme gelangen, verhilft ihm die Schuldhaftigkeit zur rechten Meinung. Das schuldige Leiden in jedem Augenblick des Gottesverhältnisses nämlich ist für Kierkegaard eine Art Bürge dafür, daß Gott Liebe ist. Durch das schuldige Leiden wird beständig verhindert, daß man an der Annahme zweifelt, Gott sei Liebe, da das Bewußtsein der eigenen Schuld unentwegt die Aufmerksamkeit darauf lenkt.

In unserem Zusammenhang geht es um die Schwierigkeit, die darin liegt, daß Gott sich nicht als Gott verständlich machen kann, ohne die Verschiedenheit zu vernichten, die zwischen ihm und dem Schüler liegt.

Das Unglück dieser Liebe ist es, daß sich die Liebenden nicht verstehen. Unter diesem Unglück leidet jedoch fast ausschließlich der Höhere, Überlegenere, da nur er das Mißverständnis versteht. Aus dem Verhältnis des Ewigen zum Existierenden ergibt sich also notwendig Leiden.⁷⁴

74 Als Verdeutlichung der Problematik diene folgendes Zitat: "Der göttliche Entschluß, den Menschen zu erlösen, ist nur auf die Freiheit rückführbar, aus der sich seine Wirklichkeit nicht mit Notwendigkeit herleiten läßt, da Gott sich ebenso gut anders hätte entscheiden können. Da Gott sich aber faktisch offenbart hat, kann nur die Liebe als Grund und Ziel seines Hervortretens angenommen werden, denn er braucht nicht den Menschen, wohl aber ist der Mensch existentiell auf ihn angewiesen. Im Liebesverhältnis zwischen Gott und Mensch soll der zwischen ihnen klaffende Unterschied in der Identität der Liebe aufgehoben werden. Damit ist das Problem jedoch noch nicht gelöst, sondern erst angedeutet, denn es muß

Gott muß versuchen, zwischen sich selbst und dem Lernenden eine Einheit zu ermöglichen. Allerdings ist dieses Problem nicht leicht lösbar, da Gott seinerseits sich nicht offenbaren und als Folge davon anbeten lassen will, es aber auf der anderen Seite für den Lernenden schwer verständlich ist, daß er Gott alles schuldet, ihm aber gleichwohl ebenbürtig werden soll.

"Da ist denn die Wahrheit, daß der Lernende ihm alles schuldig ist; eben das aber macht das Verständnis so schwierig: daß er zu Nichts wird und doch nicht zunichte gemacht, daß er ihm alles schuldig ist und doch Freimut gewinnt, daß er die Wahrheit versteht, aber daß die Wahrheit ihn frei macht, daß er die Schuld in der Unwahrheit begreift und daß da wiederum der Freimut in der Wahrheit den Sieg hat."⁷⁵

erst noch der Modus des Verhältnisses gefunden werden, der die beiden ungleichen Partner so vereint, daß sie im gemeinsamen Verständnis ihrer Liebe einander gleich werden. Die Schwierigkeit, diese Einheit zu erreichen, liegt darin, daß es dem Menschen angesichts der äußersten Verschiedenheit von Gott unmöglich ist, seinen Freimut zu bewahren. Climacus führt als Beispiel das Märchen vom König an, der ein Bettelmädchen liebt und von diesem wiedergeliebt werden will. Die Besorgnis des Königs geht dahin, daß das Mädchen den Unterschied nicht vergessen und eine mögliche Gleichheit für ausgeschlossen halten könnte, weil es ihm letztlich unverständlich bleibt, daß der König es liebt."

Pieper, A.: Geschichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard. Das Leitproblem der pseudonymen Schriften. Meisenheim 1968 (nachfolgend zitiert als: Pieper: Geschichte und Ewigkeit.) S. 71

In der "Unwissenschaftlichen Nachschrift" geht Kierkegaard ebenfalls auf den Zusammenhang zwischen Leiden und unglücklicher Liebe ein: "Aber darin liegt das tiefe Leiden der wahren Religiosität, das tiefste, das überhaupt denkbar ist: sich absolut entscheidend zu Gott zu verhalten und keinen entscheidenden Ausdruck dafür im Äußeren haben zu können [denn glückliche Liebe drückt sich ja äußerlich dadurch aus, daß die Liebenden sich bekommen], weil der noch so entscheidende Ausdruck im Äußeren nur ein relativer ist, sowohl zuviel wie zuwenig, zuviel weil er anderen Menschen gegenüber eine Anmaßung enthält und zuwenig weil er doch eben ein weltlicher Ausdruck ist."

UN II, 201

PhBr 28/29

Ein Emporsteigen des Menschen schafft nicht die angestrebte Einheit, weil sie nur durch einen Betrug am Menschen erreicht würde.

So sähe eine mögliche Lösung der Aufgabe aus, ein wahres Verstehen der Liebe zwischen Gott und Mensch zu erlangen. Die Folge des Emporziehens des Menschen durch Gott bestünde jedoch darin, daß der Mensch in dieser ganzen ihm gebotenen Herrlichkeit das Mißverständnis vergäße, das sein Liebesverhältnis zu Gott kennzeichnet. Das wäre ein umso ungeheuerlicherer Betrug, als der Mensch in seiner Verblendung nichts davon ahnte.

Im Tagebuch äußert sich Kierkegaard sogar dahingehend, daß er es als das größtmögliche Leiden bezeichnet, wenn ein Mensch so emporgezogen würde.⁷⁶

Eine weitere Möglichkeit der Problemlösung würde sich damit anbieten, daß Gott sich offen zeigte und sich anbeten ließe, so daß der Lernende darüber alles vergessen würde. Auf diese Art und Weise wäre zwar eventuell der Lernende zufriedenzustellen, aber Gott sähe in seiner Verherrlichung keineswegs das Ende aller Schwierigkeiten, denn er strebte die Verherrlichung des Lernenden an, die nun mißlungen ist und Gott neuen Kummer bereitet, den jedoch der Lernende nicht begreifen kann. - Es bleibt folglich nur noch ein Lösungsversuch offen: Gott erniedrigt sich zum Knecht.

In der Knechtsgestalt wird sein ganzes Leben zur Leidensgeschichte. Sein Leiden ist gar nicht einmal das Leiden des Todes, sondern sein ganzes Leben ist ein Leiden, und es ist eben die Liebe, die leidet - so wie Gott aus Liebe dem Menschen das Leiden gab.

"[.] denn das ist der Liebe Unergründlichkeit, nicht zum Scherz, sondern im Ernst und in der Wahrheit gleicher Art mit dem Geliebten zu werden; und das ist der ent-

76 Vgl. Kierkegaard: Tagebücher. III. (nachfolgend zitiert als: TB III) S. 213

schlossenen Liebe Allgewalt, zu vermögen, was weder der König vermochte noch Sokrates, weshalb denn ihre angenommene Gestalt doch etwas wie Lug war."⁷⁷

Liebt der Mensch in dieser Knechtsgestalt Gott, so offenbart er sich ihm, und der Mensch erkennt die Wahrheit. Liebe und Erkennen sind in dieser Beziehung folglich gleichbedeutend. - Den Gott, der da leidet, um seine eigene Schonung zu bitten, wäre ganz unmöglich, denn erstens will er dem Lernenden und Suchenden ja nur dienen und nützlich sein, zweitens würde ihm bei einer solchen Bitte noch stärker bewußt, daß er auf Unverständnis stößt.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Wahrheit in ihrer Vollkommenheit zwar lediglich Gott zukommt, daß aber der Mensch in die Lage versetzt werden kann, die Wahrheit zu verstehen. Es ergeht dann die Forderung an ihn, sich nicht mit dem Wissen um Wahrheit zu begnügen, sondern sich zu bemühen, die Wahrheit zu sein. Das Liebesverhältnis mit Gott ist ihm dabei behilflich. - Die Konsequenz der Bemühungen allerdings ist Leiden, denn zum einen bewirkt die Wahrheit, die der Mensch von außen über sich zu wissen bekam, einen Bruch in seiner Identität, da er nicht mehr derselbe ist wie früher; zum andern ist die "Wiedergeburt", durch die der Mensch von der Unwahrheit in die Wahrheit gelangte, nur für den Einzelnen vollziehbar, so daß das Mißverstehen, das Unverständnis gegenüber dem Ernst des Strebens nach dem religiösen Ideal, nicht ausbleiben wird. - Hierin liegt die Freiheit im Leiden.

Die Forderung an den Menschen, nicht nur um die Wahrheit zu wissen, sondern vor allem die Wahrheit z u s e i n , wirft die Frage nach dem einzelnen Individuum auf, nach dem Problem der Minderheit, das im Folgenden erörtert werden soll.

4. Das Leiden des Einzelnen und der Minderheit.

Die Schaffung des Menschen als zur Wahrheit befähigt bringt es mit sich, daß der Mensch die Wahrheit nicht nur wissen, sondern auch *s e i n* soll. Da die Wahrheit jedoch nur dem jeweils Einzelnen zugänglich ist, wird sie in der Regel durch eine Minderheit repräsentiert.

Nach Kierkegaard ist Wahrheit deshalb nur dem Einzelnen zugänglich, weil sich immer nur das Individuum mit ihr auseinandersetzen kann; jeder Existierende für sich ist angesprochen, wenn es darum geht, aus der Unwahrheit zur Wahrheit im Augenblick zu gelangen. Es geht Kierkegaard in diesem Zusammenhang weniger um die objektive Reflexion auf den Gegenstand "Wahrheit", als vielmehr um die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zur Wahrheit. Dieses ist stets subjektiv.⁷⁸ Es geht dem Existierenden nicht um das reine Wissen von Wahrheit, sondern um die Aneignung von Wahrheit, um demgemäß existieren zu können. Diese Aneignung kann nie "en masse" erfolgen. Kierkegaard sieht stattdessen in der Menge das Unmenschliche und die Unwahrheit, die nur auf dem Weg der Vereinzelung zu besiegen sind. Daraus ergibt sich beinahe zwangsläufig, daß die Wahrheit leiden muß, allerdings nach Kierkegaard nur in dieser Welt, in der Zeitlichkeit, in der das Individuum sich in der Zeit vorwärts zur Ewigkeit verhält.⁷⁹

78 Vgl. unsere Ausführungen zur "Unwissenschaftlichen Nachschrift" in Teil B, insbesondere II. 2.

79 Kierkegaard geht sogar so weit, zu behaupten, die Wahrheit, für die gelitten werde, mache frei, sie sei der Inhalt der Freiheit, und deshalb sollte unbedingt für die Wahrheit gelitten werden, solle die Wahrheit selbst leiden. (Auf das Verhältnis von Freiheit und Leiden wird unten genauer eingegangen: A. III. 2.).

Daß die Wahrheit von der Minderheit vertreten werde, betont Kierkegaard mehrmals. Er kritisiert diejenigen, die einfach nicht begreifen wollen, daß die Wahrheit in der Minderheit ist, daß sie aber gleichzeitig die einzige herrschende Macht ist.⁸⁰

In diesem Sinne kann man auch nicht davon sprechen, daß für Kierkegaard eine wirkliche Gemeinde oder Gemeinschaft existiert, die vor Gott besteht, denn für ihn gibt es zwar eine Bindung an Christus, aber erst sekundär an andere Menschen.⁸¹

80 Es muß ergänzt werden, daß Kierkegaard quantitative Ausdrücke wie Menge, Publikum usw. verwendet, um zu verdeutlichen, daß ohne Verantwortlichkeit gehandelt wird. Allerdings behauptet Kierkegaard auch allzu rasch von jedem, der durch verantwortliches Handeln auffällt, er gehöre letztendlich doch der Masse an. Für Kierkegaard zählt nur Gegenwehr gegen "Publikum", das angreift, in Form von Leiden des Einzelnen.

81 Hier wurzelt die Kritik Siegfried Hansens an Kierkegaard, was dessen Stellung zur Kirche angeht: "Hier haben wir eindeutig Kierkegaards Stellung zu Christus: er steht im Bewußtsein seiner Sünde als Einzelner unter dem Kreuz. Er sieht nur sich in seiner Sündhaftigkeit auf der einen Seite - und auf der anderen Seite Christus als den Vergebenden sowie als den, der Nachfolge verlangt. Er weiß wohl, daß außer ihm noch andere in ebenderselben Stellung unter dem Kreuze stehen - aber diese sind ebenfalls nur Einzelne, die - jeder für sich - sich in der Nachfolge zu Christus verhalten müssen und miteinander und daher auch mit ihm - Kierkegaard - unmittelbar nichts zu tun haben. Der Begriff des Einzelnen in der Nachfolge ist absolut gemeinschaftsfremd, gemeinschaftsabweisend. In X 2 A 390 und 478 sagt Kierkegaard, daß es zwar Gemeinde gibt; aber er definiert diesen seinen Gemeindebegriff zugleich lediglich vom "Einzelnen" her und löst damit sofort wieder jeden echten Gemeindebegriff auf."

Hansen, Siegfried: Die Bedeutung des Leidens für das Christusbild Sören Kierkegaards. In: Kerygma und Dogma. 2.Jg. 1956. (nachfolgend zitiert als: Hansen: Die Bedeutung des Leidens.) S. 24.

Es ist zweifellos richtig, daß sich Kierkegaard wiederholt und in scharfer Form gegen menschliche Bindungen als Ersatz für ein Gottesverhältnis ausgesprochen hat, doch ist es keineswegs bewiesen, daß er diese rigoros

Man darf jedoch nicht vergessen, daß Kierkegaard mit der Kategorie des Einzelnen darauf aufmerksam machen wollte, daß Gewissensverantwortung nicht en masse und auch nicht

in jeder Form ablehnte. Man denke in diesem Fall an "Entweder - Oder" II S. 257 ff., wo Kritik am "Mystiker" geübt wird, der sich von der Welt und den Menschen abwendet. Ihm wird vorgeworfen, das Dasein, die Wirklichkeit zu verschmähen, in die Gott einen jeden gesetzt hat. Weiterhin wird ihm Weichheit und Schwäche unterstellt, da er in jedem Moment die Liebe Gottes und die eigene Liebe zu Gott erprobt. Schließlich werden noch Gleichgültigkeit und Fremdheit gegenüber allen Menschen kritisiert.

Es sollte auch bedacht werden, daß es in Hinblick auf die Frage nach der Stellung der Kirche Kierkegaard darauf ankam, die Art der bestehenden Institution zu attackieren und nicht die Existenz einer Kirche überhaupt abzulehnen. Insofern sollte man zwar dem Schluß der Kritik Hansens Überdenkenswertes entnehmen, aber doch ausreichend Abstriche machen, um nicht etwa ein verengtes Kierkegaard-Bild zu erlangen.

"Wenn auch Kierkegaards Forderung nach dem Einzelnen als der Voraussetzung für jegliche christliche echte Gemeinschaft wohl zu Recht besteht, so kann andererseits aus Einzelnen erst dann echte Gemeinschaft und damit Gemeinde entstehen, wenn die Einzelnen durch ein Drittes, Übergeordnetes zusammengefaßt und miteinander verbunden werden. Dieses Miteinander fehlt dem Kierkegaardschen Gemeindebegriff völlig. Gemeinde ist bei ihm allenfalls das gleiche Ausgerichtetsein verschiedener Existenzen auf Gott hin - aber die Existenzen haben untereinander keine Verbindung. - Das Neue Testament sagt eindeutig, wie Gemeinde entsteht: durch den Herrn, der das Haupt des Leibes ist. Aber das bringt Kierkegaard nirgendwo zum Ausdruck, daß Christus der Herr Gemeinde schafft. Er glaubt auch garnicht daran, daß dieses hier auf dieser Erde möglich sein könne, denn er hält einen solchen Gedanken für 'eine ungeduldige Vorwegnahme der Zustände der Ewigkeit'. Hier zeigt sich in bemerkenswerter Weise, welche Folgen es hat, wenn man die Bedeutung des erhöhten Herrn für diese Zeitlichkeit leugnet und Christus hier nur als den im Leiden gelebt Habenden kennen und anerkennen will. Dann gerät man folgerichtig in die Isolation seines Leidens, seiner Sünde, aus der man nicht allein herauskommt. Nur Christus als der Erhöhte vermag dem Menschen die Gemeinschaft mit dem Nächsten recht zu vermitteln; nur er kann aus dem Einzelnen ein Glied des Leibes machen. Diese Möglichkeit: daß aus dem Einzelnen ein Glied des Leibes werden soll, ist von Kierkegaard nicht gesehen, noch weniger verwirklicht worden."

Hansen: Die Bedeutung des Leidens. 27

stellvertretend für Andere möglich ist und daß die Vermittlung objektiver Glaubensgegenstände keineswegs die Aneignung durch den Einzelnen ersetzt.

Die Bestimmung von Handlungen und Gedanken durch das, was eine Mehrheit für richtig hält, ermöglicht nach Kierkegaard kein wahres Christentum und damit auch kein echtes Leiden.

5. Das Problem der Gleichzeitigkeit

Indem Gott den Menschen als ein wahrheitsfähiges Wesen erschuf, hat er ihm die Voraussetzung mitgegeben, ohne die der Lehrer nicht beginnen kann, dem Schüler die Wahrheit zu vermitteln. - Es erhebt sich die Frage, worin diese Voraussetzung besteht. - Kierkegaard sieht im G l e i c h - z e i t i g s e i n k ö n n e n diejenige Bedingung, die Gott dem Menschen gegeben hat, um ihn in die Möglichkeit zu setzen, die Wahrheit als solche zu erkennen und zu verstehen, d.h. zu glauben.

Der Begriff der Gleichzeitigkeit besagt, daß man sich Christus gegenüber verhalten sollte wie ein Mensch, der zur gleichen Zeit wie er lebte, d.h. ohne Vorwissen und Interpretation. Es wird damit eine Vergegenwärtigung der geschichtlichen Wirksamkeit Jesu gefordert, die Dogma und Kirchengeschichte nicht ermöglichen, und die im strengsten Sinne mit dem Glauben identisch ist.

Kierkegaard hebt das Erscheinen Christi auf Erden ab von anderen Ereignissen, die ähnlich weit zurückliegen, und betont, daß dieses Erscheinen niemals Vergangenheit im üblichen Sinn werden kann, solange es Gläubige gibt.⁸²

Weiterhin stellt Kierkegaard die These auf, Christus sei das Absolute.⁸³ Im Verhältnis aber zu einem Absoluten akzeptiert er als Zeit nur die Gegenwart, woraus zu folgern ist, daß im Verhältnis zu Christus nur die Situation der Gleichzeitigkeit gilt. Diese Gleichzeitigkeit ist allerdings nur möglich dadurch, daß Christi Leben auf Erden außerhalb

82 Diese Thematik greifen wir nochmals auf, wenn wir auf das Paradox und auf die Bedeutung des Vergangenen zu sprechen kommen (A. V. 1., 4.).

83 Über die Begriffe des Absoluten, des Ewigen und des Geschichtlichen sprechen wir noch an anderer Stelle (A. V. 4.).

der Geschichte steht.⁸⁴

Was bedeutet das soeben Dargelegte für die Stellung des Schülers? - Auf diese Frage gehen wir im folgenden Kapitel ein.

84 Auch im "Augenblick" betont Kierkegaard das Entscheidende, das in der Gleichzeitigkeit liegt, hebt aber hier ganz besonders die Verbindung zum Leiden hervor. Vgl. Kierkegaard: Augenblick Nr. 8 (nachfolgend zitiert als: A). S. 279 - 85.
Vgl. außerdem "Einübung im Christentum" 61 ff.

6. Über den Schüler zweiter Hand

Zu Beginn unserer Ausführungen haben wir kurz über das Lehrer-Schüler-Verhältnis gesprochen und darüber, daß dem Schüler die Wahrheit zwar durch den Lehrer vermittelt wird, daß der Schüler selbst jedoch die Voraussetzung für das Verständnis der Wahrheit haben muß. - In dem Zusammenhang haben wir auf den Unterschied zwischen dem sokratischen Lehrer-Schüler-Verhältnis und dem Verhältnis zwischen Gott und dem Schüler verwiesen. Dabei sind wir zu dem Ergebnis gekommen, daß eine Verständigung zwischen Gott und Schüler unmöglich ist und daß das Verhältnis zwischen dem Ewigen und dem Existierenden daher unweigerlich Leiden hervorruft. Damit ist die Suche nach einer Einheit motiviert.

Es bieten sich verschiedene Möglichkeiten an, diese Einheit zu erreichen, doch letztlich erweist sich nur eine Lösung als die richtige: Gott nimmt Knechtsgestalt an. Dadurch kommt es zum Leiden Gottes.

Liebt der Mensch Gott in dieser Knechtsgestalt, offenbart Gott sich ihm, und der Mensch erkennt die Wahrheit. Behilflich ist ihm dabei das Liebesverhältnis mit Gott, das allerdings dadurch Leiden evoziert, daß der Mensch als Konsequenz daraus "wiedergeboren" wird, einen Bruch mit seiner eigenen Identität erleidet und darüber hinaus auf das Unverständnis der Umwelt stößt.

Kierkegaard geht es nun in dem Abschnitt über den Schüler z w e i t e r H a n d nicht um das Verhältnis des sekundären Schülers zum Gleichzeitigen. Die Differenzierung zwischen dem Schüler, der zeitlich gleichzeitig mit Jesus war, und demjenigen, der nach dem Leben Christi auf Erden Schüler wurde, spielt für Kierkegaard kaum eine Rolle, denn Gleichzeitigkeit mit Christus hat für ihn nichts mit dem rein zeitlichen (oder auch räumlichen) Gleichzeitigsein zu tun.

Gleichzeitigkeit ergibt sich vielmehr erst und nur, wenn der Einzelne selbst sich für Christus (= die Wahrheit) entscheidet, und diese Entscheidung ist an keinerlei konkretes "Wissen" gebunden. Erst wenn der Schüler Jesus als Gottheit auffaßt, die über der Zeithaftigkeit steht, wird er mit dem erniedrigten Jesus gleichzeitig, und letztendlich werden Gleichzeitigkeit und Glaube identisch.⁸⁵ Daraus ergibt sich, daß die Unterscheidung "gleichzeitiger Schüler - sekundärer Schüler" eine äußerliche ist.

"Hier geht mithin die Reflexion nicht auf das Verhältnis des sekundären Jüngers zum gleichzeitigen, sondern die Verschiedenheit, auf welche die Reflexion geht, ist von der Art, daß die Gleichheit des untereinander Verschiedenen einem andern gegenüber nicht aufgehoben wird; denn die Verschiedenheit, die bloß von sich selbst verschieden ist, bleibt ja innerhalb der Gleichheit mit sich selbst."⁸⁶

Es scheint, daß bereits die erste Generation sekundärer Schüler im Nachteil ist gegenüber den Gleichzeitigen, aber immerhin doch im Vorteil gegenüber den späteren Schülern. Es kommt einem so vor, als hätte diese erste Generation unmittelbarere Gewißheit dadurch, daß sie den Bericht der Gleichzeitigen direkt aus erster Hand hört und somit zuverlässiger unterrichtet ist. Dem ist jedoch nicht so, denn entweder ist man einer Sache unmittelbar gewiß, oder man ist von der unmittelbaren Gewißheit gleich weit entfernt, ob man sich ihr nun zeitlich nahe oder fern wähnt.

"[.] denn wer der unmittelbaren Gewißheit nicht so nahe ist, daß er unmittelbar gewiß ist, der ist ihr schlechthin fern."⁸⁷

85 Vgl. unsere Ausführungen zum Begriff der Gleichzeitigkeit.

86 PhBr 86

87 PhBr 88

Das Sammeln von Fakten nämlich, um absolute Gewißheit zu erlangen - und geschähe es noch so engagiert -, führt in die falsche Richtung: weg vom Glauben, hin zum Historischen. Der einzige Vorteil des Früheren gegenüber dem Späteren bestünde eventuell darin, der Erschütterung, die das Faktum des Mensch gewordenen Gottes verursacht hat, näher zu sein und dadurch aufmerksamer zu werden; aber dieser Vorteil wäre recht zweifelhafter Art, da er nur das Historische betreffen würde.

Die letzte Generation hätte hingegen möglicherweise den Vorteil der Leichtigkeit, "aber sobald sie entdeckt, daß diese Leichtigkeit eben der Mißstand ist, der die Schwierigkeit gebiert, so wird diese Schwierigkeit der Schwierigkeit des Entsetzens entsprechen, und das Entsetzen wird sie mit der gleichen Ursprünglichkeit ergreifen wie die erste Generation sekundärer Jünger".⁸⁸

Der Bezug auf die Zeit ist im Grunde für Kierkegaard unwichtig. Entscheidend ist lediglich, daß man Schüler ist und die Bedingung dazu von Gott erhalten hat. Da nur Gott in der Lage ist, die Bedingung zu geben, wie oben ausgeführt wurde, ist jeder, der diese Bedingung bekommt, eo ipso Schüler erster Hand.

"Laßt uns annehmen, es verhalte sich anders, die gleichzeitige Generation von Jüngern habe von dem Gotte die Bedingung empfangen, und nun hätten die folgenden Generationen die Bedingung von diesen zu empfangen; was würde daraus folgen? Wir wollen die Aufmerksamkeit nicht zerstreuen indem wir an die historische Kleinherzigkeit denken, mit welcher man vermutlich unter neuem Widerspruch und zu neuer Verwirrung (denn fängt man damit erst an, so ist der Wirrwarr nicht zu erschöpfen) dem

Bericht jener Gleichzeitigen nachforschen würde, als ob darauf es ankäme."⁸⁹

Nur derjenige, von dem der Schüler die Bedingung erhält, ist ihm Gegenstand des Glaubens. Sähe man den Gleichzeitigen als denjenigen an, der dem Späteren die Bedingung gibt und somit für dessen Glauben zum Gott wird, würde sich der Glaube als sinnlos erweisen. - Begeht man diesen Fehler nicht, erübrigen sich weitere Fragen nach dem Schüler zweiter Hand.

7. Zusammenfassung und Ausblick

Wir haben unsere Untersuchung der "Philosophischen Brocken" hinsichtlich des Problems des Leidens begonnen mit der Klärung des Begriffs der Wahrheit und dessen Umfeld, weil Kierkegaard selbst seine Schrift mit der Frage nach der Lehr- und Lernbarkeit von Wahrheit anheben läßt, und weil eine der wichtigsten Thesen Kierkegaards lautet, die Wahrheit leide, und für die Wahrheit solle gelitten werden. Um Kierkegaards eigener Fragestellung gerecht werden zu können, mußten wir uns zuerst mit dem Lehrer-Schüler-Verhältnis beschäftigen. Die Untersuchung dieses Problems ergab zum einen eine Hinführung zu den Begriffen "Schuld" und "Sünde", die mit Leiden in Verbindung stehen, zum andern die Andeutung des Themas der Liebe (Gottes) in ihrem Verhältnis zum Leiden.

Hier kamen wir auf den "Augenblick" zu sprechen, der in Kierkegaards Denken von eminenter Bedeutung ist. Die Analyse des Terminus ergab vor allem, daß der Augenblick als Offenbarungsaugenblick eine Art Zeitwende bezeichnet und entscheidendes Moment im Bildungsprozeß des Menschen ist. In dieser Bedeutung erkennt der Mensch das Leiden, das erst das rechte Verhältnis zur Wahrheit ermöglicht, als sinnvoll an.

Die besondere Bedeutung des Augenblicks ist gekoppelt an das Hervortreten Gottes, das aus Liebe geschieht. Dem Verhältnis der Liebe zum Leiden haben wir einen weiteren Abschnitt gewidmet. In diesem Zusammenhang haben wir festgestellt, daß das schuldige Leiden des Menschen Voraussetzung dafür ist, daß der Mensch nie daran zweifelt, Gott sei Liebe. Gott beweist diese Liebe, indem er dem Menschen die Bedingung zum Verstehen der Wahrheit gibt. Dieses Tun Gottes bringt ihm Leiden, das auf der absoluten Verschiedenheit zwischen ihm und dem Menschen beruht. Um eine Einheit zwischen sich und

dem Menschen zu schaffen, nimmt Gott Knechtsgestalt an. Dadurch wird sein ganzes Leben zu einem einzigen Leiden. Erkennt und versteht der Mensch, daß Gott aus Liebe zu ihm das Leiden übernommen hat, setzen seine eigenen Bemühungen ein, nicht nur um die Wahrheit zu wissen, sondern auch die Wahrheit zu sein. Dies bringt einen Identitätsbruch mit sich, der den Menschen in Leiden führt.

Die Probleme, die uns bis dahin interessiert haben, werfen eine weitere Frage auf, die noch in einer Beziehung zum Begriff der Wahrheit und damit zu dem Begriff des Leidens steht: die Frage nach dem Einzelnen bzw. nach der Minderheit. - Wir haben in Hinblick darauf festgestellt, daß für Kierkegaard die Wahrheit nur von der Minderheit vertreten wird, daß nur der Einzelne angesprochen ist, wenn es darum geht, in der Wahrheit z u s e i n . Somit leidet auch nur der Einzelne wirklich; "en masse" ist kein wahres Christentum möglich und sonach auch kein wahres Leiden.

An dieser Stelle haben wir uns dem Problem der Gleichzeitigkeit zugewendet, weil wir die Frage, worin denn eigentlich die Voraussetzung besteht, die Gott dem Menschen zum Verständnis der Wahrheit gegeben hat, klären mußten. - Wir sahen, daß das Gleichzeitgseinkönnen diese Voraussetzung ist. Diese Gleichzeitigkeit impliziert in Kierkegaards Augen Leiden, weil sie nur echte Gleichzeitigkeit ist, wenn sie Gleichzeitigkeit mit dem Leiden Christi ist.

Dieser Abschnitt über die Gleichzeitigkeit ist insofern von großer Bedeutung für unsere gesamte Untersuchung, als er vorausdeutet auf den Kerngedanken - daß nämlich die Nachfolge Christi (die Gleichzeitigkeit impliziert) wahrhaftes Existieren bedeutet und entsprechend mit Leiden identisch ist.

Zum Abschluß unseres Kapitels über den Wahrheitsbegriff

Kierkegaards in den "Philosophischen Brocken" haben wir das Thema des Schülers zweiter Hand erörtert, das sich aus dem Problem der Gleichzeitigkeit ergab. - Wir haben dabei gezeigt, daß sich im Grund die Frage nach dem Schüler zweiter Hand erübrigt, weil Kierkegaard jeden Einzelnen zu jeder Zeit immer wieder selbst vor die Entscheidung gestellt sieht, sich für oder gegen den Glauben als die Wahrheit auszusprechen. Jede Generation auf's Neue muß sich dem Dilemma stellen und in Kämpfen und L e i d e n zu ihrer Entscheidung gelangen. Anders ist in Kierkegaards Augen echtes Christentum nicht möglich - und das bedeutet: Weder Nachfolge noch Leiden für die Wahrheit und in der Wahrheit wären möglich.

Das nächste Kapitel widmen wir dem Begriff der Sünde. Bereits im Vorangegangenen sind wir kurz auf den Begriff der Sünde zu sprechen gekommen, und wir haben ihn andeutungsweise mit dem Leiden in Verbindung gebracht. Da dieser Begriff für Kierkegaard eine derart große Rolle spielt, daß er ihm eigens zwei Schriften widmete, sehen wir das als Grund an, in unserer Untersuchung genauer auf den Terminus einzugehen. Wir werden zeigen, daß zum Umfeld dieses Terminus in Kierkegaards Denken auch Begriffe wie der der Verzweiflung und der der Wahl gehören und daß Ironie, Resignation und Reue, denen besondere Bedeutung in Hinblick auf die einzelnen Existenzsphären zukommt, eine Rolle bei der Bestimmung der Sünde spielen.

II. Der Begriff der Sünde in seiner Funktion für das Problem des Leidens

Zu Beginn der Untersuchung der "Philosophischen Brocken" hinsichtlich des Problems des Leidens haben wir - in Bezug auf den Begriff der Wahrheit - ausgeführt, daß der Schüler die Unwahrheit ist. Ergänzend haben wir vermerkt, daß der Schüler durch eigene Schuld in diesen Zustand geraten ist und daß wir diesen Zustand theologisch "Sünde" nennen. Sünde wiederum ist gekoppelt an Leiden. Weiterhin haben wir festgestellt, daß zwischen Gott und Mensch eine grundlegende Verschiedenheit herrscht, die durch die Schuld des Menschen, evoziert durch Sünde, hervorgerufen wurde. Auch diese Verschiedenheit führt zum Leiden.

Für unser Thema ist es also offensichtlich von Belang, den Begriff der Sünde und dessen Umfeld zu klären.

Der Begriff der Sünde spielt für Kierkegaard eine derart große Rolle, daß er ihm zwei Monographien widmete: "Krankheit zum Tode" und "Begriff der Angst". - Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, die beiden Werke auf das Verständnis Kierkegaards von Sünde hin zu untersuchen, doch müssen, um dem Thema "Leiden" gerecht werden zu können, einige wesentliche Punkte festgehalten werden.

So erhebt Kierkegaard z.B. den Vorwurf, die bestehende Christenheit verfüge über kein klares Bewußtsein der Sünde. Das deutliche Bewußtsein der Sündhaftigkeit eines Menschen ist jedoch nach Kierkegaard unabdingbare Voraussetzung für das wahre Christsein, und damit gibt das Leiden unter der Sünde der Versöhnung in seinen Augen erst den Sinn. - Kierkegaard bestimmt Sünde als Verzweiflung⁹⁰ und fordert Leiden unter der Sünde⁹¹ als Weg zur Versöhnung. - Für Kierkegaard ist

90 Auf den Begriff der Verzweiflung gehen wir unten genau ein: II. 1.

91 Leiden unter der Sünde setzt Kierkegaard mit Reue ineins, was wir unten detailliert besprechen: II. 3.

außerdem nicht Tugend der Gegensatz zur Sünde (Diese These qualifiziert er als 'heidnisch' ab), sondern G l a u b e . In der Beilage zu den "Philosophischen Brocken" diskutiert er die Behauptung, daß diese Definition der Sünde die Möglichkeit des Ärgernisses impliziert.⁹²

In dem der Beilage folgenden Kapitel 2 der "Philosophischen Brocken" stellt Kierkegaard die sokratische Definition der "Sünde" als Unwissenheit der christlichen gegenüber, indem er den Willenscharakter besonders hervorhebt, der sich im Verhältnis zum Paradox manifestiert.⁹³

Die Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit wird für den Menschen letztendlich zum Motiv für die Nachfolge.⁹⁴

92 Dem Begriff des Ärgernisses ist ein eigenständiges Kapitel gewidmet: A. V. 2.

93 Das Paradox ist - wie wir noch sehen werden - einer der wichtigsten Begriffe in Kierkegaards Denken. Er besagt, grob ausgedrückt, daß keine verstandesmäßige Erkenntnis der Gottheit Jesu möglich ist, und stellt die Behauptung vom Gottmenschen Jesus auf. Vor allem in der "Einübung im Christentum" und in "Furcht und Zittern" beschäftigt sich Kierkegaard intensiv mit der Bedeutung des Paradoxes. Zur Vertiefung der Thematik sei hier auf das Buch von Hermann Fischer verwiesen, "Die Christologie des Paradoxes. Zur Herkunft und Bedeutung des Christusverständnisses Sören Kierkegaards". Göttingen 1970. Im "Begriff der Angst" beschäftigt sich Kierkegaard in der Hauptsache mit der Erbsünde, mit dem Faktum der ersten Sünde, fragt nach der Bedeutung von Unschuld, klärt den Begriff "Angst" in seiner Beziehung zur Sünde und stellt einen Zusammenhang her zwischen Sünde und Leiden. (Vgl. BdA 136/37)

94 Ausführlich geht Kierkegaard auf das Thema des Leidens unter der Sünde ein in einer erbaulichen Rede von 1850, in der er die Sünderin thematisiert. (Vgl. Kierkegaard: Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen. S. 5 ff.) Nachfolge bedeutet für Kierkegaard keinesfalls bloßes Kopieren, sondern eine bestimmte Stellung zum Gottesverhältnis. Sehr genau legt Kierkegaard seine Gedanken dazu dar in der Schrift "Einübung im Christentum", besonders auch im "Evangelium der Leiden", wo er für den Abschnitt I das Lukas-Wort zum Thema nimmt: "Wer nicht sein Kreuz trägt und mir nachfolget, der kann nicht mein Jünger sein", und schließlich in "Urteil selbst". Dort kritisiert er vor allem, daß das Leiden für die Lehre als Nachfolge Christi völlig der Vergessenheit anheimgefallen ist, und fordert, man solle sich wieder auf Christus als

Die Auseinandersetzung mit vergangener Schuld ist ein Kennzeichen für das Leiden des Ethikers, das dadurch scharf abgegrenzt wird vom "Leiden" des Ästhetikers, das durch Faktoren a u ß e r h a l b des Selbst bestimmt ist, wie es Kierkegaard vor allem in "Entweder - Oder" darlegt, wobei er als Charakteristikum des Ästhetischen den Genuß des Augenblicks angibt⁹⁵, woraus Verzweiflung folgt.

Vorbild und somit auf die Nachfolge besinnen. Er begründet diese Forderung vor allem mit dem Hinweis darauf, daß Christus nicht gekommen ist, um dozierenderweise eine Lehre zu bringen, sondern daß sein Leben, sein Dasein die Lehre sei: "Es will heißen, Christ wird man nicht dadurch, daß man etwas über das Christentum hört, etwas darüber liest, etwas darüber nachdenkt, oder daß man, bei Lebzeiten Christi, ihn zwischendurch einmal sieht oder hinget und ihn einen ganzen Tag lang angafft: nein, es wird eine Stellung (eine Situation) erfordert - wage eine entscheidende Handlung: der Beweis geht nicht voraus, sondern folgt hinterher, ist da in und mit der Nachfolge, die Christus nachfolgt." S. 219

95 Vgl. unsere Ausführungen zum Begriff des Augenblicks und seine Bedeutung für das Problem des Leidens.

1. Der Begriff der Verzweiflung

Wir haben eben einen Zusammenhang zwischen Sünde und Verzweiflung festgestellt und wollen nun den Terminus "Verzweiflung" genauer untersuchen, da wir Verzweiflung in Kierkegaards Denken als eine Form des Leidens ansehen. Kierkegaard bezeichnet den Glauben als Gegensatz zur Verzweiflung, eine Feststellung, die er im Nachhinein genauer faßt, indem er die Sünde als Gegensatz zum Glauben ansieht. Er bestimmt die Sünde als zweifache Form der Verzweiflung: Verzweifelt nicht man selbst sein wollen einerseits und verzweifelt man selbst sein wollen andererseits. Durch eine dialektische Betrachtungsweise der Verzweiflung gelingt es, die verborgene Verzweiflung desjenigen, der außerhalb des Glaubens steht, aufzudecken und jedem Einzelnen die Bewußtwerdung der eigenen Sündhaftigkeit zu ermöglichen, was nach Kierkegaard die einzige Weise ist, über Sünde zu reden, da objektiv das Problem nicht angegangen werden kann.

Nach Kierkegaard ist der Begriff der Verzweiflung untrennbar verknüpft mit der Schermut und hat seinen Ursprung im Selbstverständnis und in der Selbstbestimmung des Menschen. Der Zustand der Verzweiflung kennzeichnet außerdem die Unumgänglichkeit der Wahl⁹⁶ und kann so zu Taten, zu Entscheidungen führen.

Die handelnde Form der Verzweiflung ist dadurch charakterisiert, daß der Verzweifelte von seinem konkreten Selbst abstrahiert und er selbst sein will, während es Merkmal der leidenden Form der Verzweiflung ist, daß der Verzweifelte selbst sein will mit seinem konkreten (=fehlerhaften) Selbst. Demnach liegt Verzweiflung vor, wenn der Mensch sein Selbst nicht in der Konkretion wählen will.

96 Auf den Begriff der Wahl gehen wir weiter unten ausführlicher ein: II. 2.

Im Grunde geht es bei der Verzweiflung darum, daß sich der Mensch selbst los sein will. Wird allerdings die persönliche Form der Verzweiflung aufgedeckt, hat dies die Erweckung des Sündenbewußtseins zur Folge. - Verzweiflung ist also auch Zweifel der Persönlichkeit, und die Wahl der Verzweiflung ist dann die Wahl seiner selbst.

Verzweiflung kann nach Kierkegaard Leiden sein, auch bloßes Erleiden, Leiden des Selbst, aber auch Handeln. Diese verschiedenen Gestalten der Verzweiflung treten auf entsprechend dem Grad des Bewußtseins des betroffenen Menschen. So ist z.B. jede ästhetische Lebensanschauung für Kierkegaard Verzweiflung. Das andere Extrem bildet die Sünde als *P o t e n - z i e r u n g d e r V e r z w e i f l u n g*.⁹⁷

Für Kierkegaard entsteht Verzweiflung immer dann, wenn das Individuum versucht, seine Existenz aus eigener Kraft zu meistern.⁹⁸ Dabei unterscheidet Kierkegaard besonders zwei Formen der Verzweiflung: Verzweiflung der Unendlichkeit, die er mit *M ö g l i c h k e i t* identifiziert, wobei der Mensch seine Faktizität mißachtet und im Bereich des Phantastisch-Unwirklichen lebt; Verzweiflung der Endlichkeit, die Kierkegaard mit *N o t w e n d i g k e i t* ineins setzt, wobei der Einzelne im Vorgegebenen verbleibt und keine eigenverantwortliche Gestaltung seiner Existenz übernimmt.

Verzweiflung in höchster denkbarer Bewußtheit schließlich ist für Kierkegaard die Verleugnung des Christentums, d.h. Entscheidung für die Unwahrheit in vollem Wissen um die Möglichkeit wahrer Existenzerfüllung.

97 Potenzierung der Sünde wiederum ist *Ä r g e r n i s*. Auf dieses Thema gehen wir an geeigneter Stelle noch ein: A. V. 2.

98 "Indem ich verzweifle, gebrauche ich zum Verzweifeln mich selbst, und deshalb kann ich zwar durch eigene Kraft an allem verzweifeln, aber nicht, wenn ich dies tue, durch eigene Kraft zurückgelangen." UN I 252

"Paradox formuliert ist die verzweifelte Existenz eine Nichtexistenz vor Gott, ein Sein im Nichtsein, oder eine nichtgeschichtliche Geschichte."⁹⁹

Das bedeutet, daß die Verzweiflung als abstraktes Verständnis absoluter Willkürfreiheit zu einem Selbstverhältnis des Menschen führt, das einen Verlust des E w i g e n ¹⁰⁰ impliziert; der Existenz mangelt es dann an einem inneren Bezugspunkt.

Verzweiflung als Leiden verstanden, entsteht im Zwischensein (Inter-esse)¹⁰¹ zwischen Realität und Idealität, zwischen Notwendigkeit des Daseins und der Möglichkeit, darüber hinauszukommen, zwischen dem Konflikt von Ästhetik und Ethik einerseits und der Möglichkeit, diesen Konflikt zu beseitigen, andererseits.

⁹⁹ Pieper: Geschichte und Ewigkeit. 218

¹⁰⁰ Qualität des gläubend realisierten Gottesverhältnisses
Der Begriff des Ewigen wird uns noch in anderem Zusammenhang beschäftigen: A. V.

¹⁰¹ Die Bedeutung des Inter-esses für das Problem des Leidens wird an anderer Stelle deutlicher: A. III. 1.

2. Der Begriff der Wahl

Wir haben gerade gesehen, daß in Kierkegaards Denken der Terminus "Wahl" in einem Zusammenhang steht mit unserer Problematik des Leidens. Selbstwahl etwa ist ineins zu setzen mit Entscheidung, Entschluß¹⁰², wobei aus der aktuellen Wahl seiner selbst das Individuum als ein leidendes hervorgeht.

Kierkegaard betont immer wieder, wie wichtig die Wahl ist und warnt davor, sie allzu lange hinauszuzögern, weil es dann dazu kommen kann, daß es gar keine Wahl-Möglichkeit mehr gibt, da für den Menschen gewählt wurde und er sich so selbst verloren hat. - So ist auch verständlich, daß Kierkegaard zwischen ästhetischer und ethischer Wahl unterscheidet und den Begriff im strengen Sinn nur für den ethischen Bereich gelten läßt. Für ihn ist Wahl im Grunde ausschließlich die Wahl, durch die man Gut und Böse wählt oder ausschließt. Es geht in der Hauptsache darum, daß der Mensch das *W o l l e n* wählt; dadurch werden Gut und Böse gesetzt.¹⁰³ Entweder - Oder besagt also eine Entscheidung zwischen Wählen- und Nichtwählenwollen. Dabei geht es jedoch nicht um die Wahl von irgendetwas, sondern der Mensch soll absolut wählen, d.h. sich selbst wählen. Das bedeutet, er wählt das Selbst, das er schon war, das bereits dagewesen ist; doch dieses Selbst ist gleichzeitig absolut verschieden von dem bisherigen, es ist noch nicht dagewesen.

Diese absolute Wahl (als Freiheit) bewirkt die Setzung der absoluten Differenz zwischen Gut und Böse.

102 Selbstwahl bedeutet für Kierkegaard Reintegration von Freiheit. Auf Kierkegaards Verständnis von Freiheit gehen wir an anderer Stelle noch ein: A. III. 2.

103 Kierkegaard identifiziert das Gute mit Wahrheit, Freiheit und Glaube, eine Tatsache, auf die wir noch des öfteren zu sprechen kommen werden.

Die Wahl seiner selbst bedeutet in Kierkegaards Augen für den Einzelnen, daß er die Verantwortung für seine eigene Existenz übernimmt. Dies wiederum führt zum wahrhaft personhaften Leben, denn wirklich Person wird der Mensch, sobald er nicht mehr gewisse Bereiche seiner Existenz aus der eigenen Verantwortung herausnimmt, vielmehr für sämtliche Aspekte seiner individuellen Situation verantwortlich zeichnet. - Hieraus erklärt sich auch die Gleichsetzung von "Wahl" mit "Entscheidung", "Entschluß", die Kierkegaard häufig vornimmt.

Die Selbstwahl zielt darauf ab, das Verhältnis zur Welt vom Selbstverhältnis durchdringen zu lassen. Dadurch gelangt das Dasein des Einzelnen in seiner Faktizität in ganz konkrete (und absolute) Verantwortung. - Inneres Handeln, Selbstreflexion führt demnach erst zur Wahl; dann kann von wahren Existieren gesprochen werden. - Schließlich resultieren daraus äußeres Handeln und ein Dasein, das ethisch geprägt ist.

3. Reue als letztes Wort der Ethik

Im Vorangegangenen haben wir von einem ethisch geprägten Dasein des Menschen gesprochen, von der Unterscheidung Kierkegaards zwischen ethischer und ästhetischer Wahl und von der Reue als vom Leiden unter der Sünde.

Dieser Bereich des Ethischen muß nun untersucht werden, bevor wir auf dem Weg zur Klärung des Kierkegaardschen Leidensbegriffes weitergehen können.

Kierkegaard nimmt bestimmte Stufen auf dem Weg hin zum Absoluten an, die überwunden werden müssen; sie gleichen Bewegungen, durch die der Existierende sich vom Endlichen absondert.

Kierkegaard nimmt drei Stufen an, nämlich Ironie, Resignation und Reue, die zwar noch in der Immanenz verhaftet sind, jedoch in steigendem Maße die Bereitschaft implizieren, sich mit dem Transzendenten einzulassen.

Als erste dieser drei Stufen nennt Kierkegaard Ironie.

Ironie ist das Konfinium zwischen Ästhetischem und Ethischem.¹⁰⁴

Ironie bezeichnet das Mißverhältnis, das zwischen dem tatsächlichen Leben des Menschen und dem vom Menschen selbst aufgestellten Ideal herrscht. Kierkegaard unterscheidet dabei zwischen der romantischen Ironie, die seiner Ansicht nach das Subjekt nur in Verzweiflung bringen kann, und sokratischer Ironie, die bereits der christlichen Wahrheit sehr nahe kommt, da Spekulation und Mystik, zu denen in Kierkegaards Augen Sokrates' Ironie führt, den Anfang des Weges zum Absoluten bilden.¹⁰⁵

104 "Es gibt drei Existenzsphären: die ästhetische, die ethische, die religiöse. Diesen entsprechen zwei Konfinien: Ironie ist das Konfinium zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen; Humor das Konfinium zwischen dem Ethischen und dem Religiösen." UN II, 492

105 Vgl. Kierkegaards Schrift "Der Begriff der Ironie".

Die zweite Stufe nennt Kierkegaard Resignation.

Es handelt sich hier um eine "philosophische Bewegung", in deren Verlauf das Individuum zum "ewigen Bewußtsein" geführt wird. Der Mensch betrachtet dabei sein eigenes bisheriges Dasein und bemüht sich um eine Loslösung von den endlichen Gegebenheiten, die es ausmachen. - In diesem Sinne kann man von einem Verzicht sprechen.¹⁰⁶

Die dritte Stufe ist für Kierkegaard diejenige der Reue. Hat der Mensch diese Stufe erreicht, so sieht er sich gefordert vom Christlichen. Er bemerkt die Kluft, die ihn von Gott trennt, und erkennt seine eigene Sündhaftigkeit. Die Reue über den Zustand, in dem er so lange verweilt hat, setzt also beim Menschen die Einsicht voraus, daß die Macht, der gegenüber er verantwortlich ist, und er selbst scharf von einander abzugrenzen sind, daß sie aber nichtsdestoweniger in einem Verhältnis zueinander stehen. - Im Zustand der Reue blickt der Mensch zwar auf das Vergangene zurück, aber derart, daß er umso rascher der Zukunft entgegeneilt.

Reue ist außerdem Ausdruck der Liebe zu Gott¹⁰⁷: Das Selbst ist nur das, was es ist, durch Geschichte und in Geschichte, wodurch es gleichzeitig in Beziehung gesetzt ist zu Anderen. Als in der Geschichte verhaftet findet es den Mut zur Wahl; so gelangt es zur Leidenschaft der Freiheit, in der es um sich selbst und um seine Seligkeit kämpft. Dieser Kampf führt es in der Reue zurück in Familie und Geschlecht und dann zur Selbstfindung in Gott.¹⁰⁸

Kierkegaard verbindet das Ethische mit dem Religiösen, stellt auch die ethische Forderung nach einem Ideal auf, das identisch ist mit Jesus als Vorbild, und verweist die Ethik auf die lebendige Existenz des Einzelnen.

106 Vgl. Kierkegaards Schrift "Furcht und Zittern".

107 Vgl. "Entweder - Oder" (nachfolgend zitiert als: E-O) II 230

108 Der Begriff der Geschichte wird uns noch in anderem Zusammenhang beschäftigen: A. V. 4.

In unserem Zusammenhang ist das Verhältnis der Ethik zur Sünde von besonderer Bedeutung, das Kierkegaard so ausdrückt, daß eine die Sünde ignorierende Ethik völlig indiskutabel sei, sie aber quasi über sich selbst hinaus sei, sobald die Sünde thematisiert würde.¹⁰⁹

Der Reue kommt, wie wir gesehen haben, eine wichtige Funktion zu; sie hat als ihre Voraussetzung die Realität der Sünde. Durch die Wahl seiner selbst gelangt der von der christlichen Forderung Ergriffene zur Reue. - Kierkegaard sieht in ihr das letzte Wort der Ethik und damit ihre Selbstaufhebung; nach ihm kommt die Ethik nur in religiöser Versöhnung zu sich selbst.

Die Ethik ist für Kierkegaard zwar ein Stadium, das unabdingbar durchschritten werden muß, das jedoch keineswegs die absolute Wahrheit des Existenzverständnisses für sich in Anspruch nehmen kann.

Es gibt also für Kierkegaard ein Telos über dem Ethischen, das eine "Suspension des Ethischen" erlaubt; dieses höhere Telos liegt für ihn im Religiösen. Durch dieses Höhere werden Ausnahmen von den üblichen ethischen Regeln gerechtfertigt. Damit zieht Kierkegaard eine Trennlinie zwischen reiner Moralität und dem Religiösen; die Handlungen eines religiösen Menschen sind dann auch nicht mehr vernünftig mitteilbar.¹¹⁰

109 Vgl. "Furcht und Zittern" (nachfolgend zitiert als: FuZ) S. 111/12/13

110 Kierkegaard ist hier gegen Kant abzugrenzen, der eine engere Verbindung zwischen dem Moralischen und dem Religiösen sieht: "Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Gutes, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion, d.i. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanktionen, d.i. willkürlicher, für sich selbst zufälliger Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch vollkommenen (heiligen und gütigen), zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht,

Mit der Frage nach der teleologischen Suspension des Ethischen wirft Kierkegaard das Problem der Ausnahme von den Regeln der Ethik auf. (Die Ausnahme bezeichnet also die Entbindung von der ethisch geforderten Verwirklichung des Allgemeinen. Gleichzeitig weist der Terminus hin auf tiefstes Leiden unter dem von Gott Verhängten: "Sobald jenes Höhere den der versucht wird freigibt, ist alles in Ordnung, ob auch in alle Ewigkeit das Entsetzen darüber bestehen bleibt, daß dies, wenn auch nur für den zehnten Teil einer Sekunde, geschehen konnte. Denn wie lange die Suspension währt, ist das weniger Wichtige; daß sie da ist, ist das Entscheidende." UN 262)

Kierkegaard selbst ist davon überzeugt, daß es über der Sphäre des Ethischen noch eine weitere Sphäre gibt, die des Religiösen. Liegt nun über dem T e l o s der ethischen Pflichten noch ein höheres, so kann man davon ausgehen, daß ein Überschreiten ethischer Pflichten möglich ist. Das heißt: Die ethischen Pflichten müssen in Bezug auf das höchste Telos s u s p e n d i e r t werden.

Für Kierkegaard existiert das höhere Telos in der Tat im Bereich des Religiösen (vgl. FuZ 57). Dieser Bereich rechtfertigt die Ausnahmefälle, die vom ethischen Standpunkt her nicht zu erklären sind, aber dennoch Berechtigung haben. Kierkegaard setzt demnach Ethik und Religion nicht ineins, sondern weist der Religion eine höhere Stufe zu.

und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können."

"Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen. Nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maße teilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein."

Kant: Kritik der praktischen Vernunft. Erster Teil. II. Buch. 2. Hauptstück. V. S. 129/30. In: Kants Gesammelte Schriften Band V. Berlin 1908

Kehren wir zum Sündenbegriff zurück, so läßt sich feststellen: Durch die Offenbarung der Sünde wird Reue hervorgerufen; der Sünder erkennt sich als solcher; die Befreiung von der Sünde jedoch schafft das Individuum nicht aus eigener Kraft, sondern nur durch den Sprung in den Glauben¹¹¹, denn es muß sich ja vor allem als S ü n d e r v o r G o t t erkennen. Die Reue führt also zum Überschreiten der Grenze zwischen Ethischem und Religiösem, ist aber nicht identisch mit dem Glauben an die göttliche Sündenvergebung; dieser ist erst erreicht, wenn der Mensch durch den Sprung den Ort "vor Gott" erreicht hat, der außerhalb der anderen Existenzsphären liegt, also auch außerhalb des Ethischen.

Aus dem oben Gesagten folgt, sofern die Hypothese von der besonderen Bedeutung des Augenblicks beibehalten werden soll, dies: Der Lernende ist gebunden und ausgeschlossen, keineswegs frei, obwohl er einst frei war, da er durch eigenes Verschulden in die Unwahrheit gekommen ist.

"Und dennoch ist er ja unfrei und gebunden und ausgeschlossen; denn frei sein von der Wahrheit, das heißt ja ausgeschlossen sein, und durch sich selbst ausgeschlossen sein, heißt ja gebunden sein. Weil er aber durch sich selber gebunden ist, kann er da denn nicht sich selber lösen oder sich selber befreien? Denn was da mich bindet, das Gleiche muß mich ja auch freigeben können, wenn es will, und da dies nun er selber ist, so muß er es ja können."¹¹²

Der Lernende kann sich also auch nicht selbst befreien, es sei denn, er wollte; wollte und könnte er, wäre es sinnlos, von der besonderen Bedeutung des Augenblicks zu reden; der

111 Über den Begriff des Sprungs werden wir noch an anderer Stelle sprechen: A. III. 3.

112 PhBr 14

Zustand des Gebundenseins wäre nämlich vergangen; der Lernende wüßte also nicht, daß er sich selbst gebunden hatte und sich nun freimacht. Die Hypothese wäre hin-fällig. Demnach kann er sich nicht selbst freimachen. Da der Schüler durch eigene Schuld in der Unwahrheit ist, muß ihm dies jetzt bewußt werden, ehe er durch das Empfangen der Bedingung zur Umkehr kommen kann. Die Veränderung, die dabei mit dem Schüler vor sich geht, nennt man Wiedergeburt, den Kummer über das lange Verweilen im vorigen Zustand Reue. Diese Reue ist bereits eine Art Schuldanerkennung, da sie erst entstanden ist, als der Schmerz im Selbst das Bewußtsein von seinem Ursprung aufgenommen hatte. Dieser Schmerz wurde durch die Entzweiung des Selbst mit sich selbst hervorgerufen und diese Entzweiung wiederum durch die ur-sprüngliche Schuld; deshalb leidet das Selbst sowohl an der Entzweiung, als auch an dem Grund dafür.

Der wiedergeborene Mensch ist dem Lehrer, der ihm die Bedingung und die Wahrheit gab, alles schuldig und muß über diesen Lehrer sich selbst vergessen. Und der Augenblick wird so zur "Fülle der Zeit", zu einer der christlich bedeutsamsten Existenzkategorien.

"Somit realisiert sich Gottes ewiger Entschluß, den Menschen zu gewinnen, in der Zeit als Augenblick, als das paradoxe Faktum der Menschwerdung Gottes."¹¹³

Im Augenblick, sofern er entscheidende Bedeutung hat, kommt dem Menschen zu Bewußtsein, daß er allerst "geboren" wurde, da sein vorheriger Zustand war, nicht zu sein, denn das, was mit ihm geschah, stellte ja den Übergang vom Nicht-Sein zum Sein dar. Wäre der vorherige Zustand derjenige des Seins gewesen, könnte man im Augenblick keine Besonderheit ausmachen.

"Während denn also das griechische Pathos sich in der Erinnerung sammelt, sammelt sich das Pathos unseres Projekts auf den Augenblick, und was Wunder, oder ist es nicht eine höchst pathetische Sache, aus dem nicht Sein ins da Sein zu treten?"¹¹⁴

An dieser Stelle können wir festhalten, daß das Individuum in Kierkegaards Augen zwei Möglichkeiten hat, sich dem Leiden zu stellen, das aus unterschiedlichsten Gründen entstehen kann: Zum einen ist der Mensch in die Lage versetzt, das Leiden in Reue zu übernehmen und ihm so einen Sinn zu geben. Zum andern kann er das Leiden als Sinnlosigkeit betrachten, wodurch er dann seine ewige Seligkeit verwirkt. In dem Fall ist das weitere Leiden ein Index für das endgültig verlorene Gottesverhältnis.

Der Höhepunkt des r e l i g i ö s e n Leidens hingegen ist der Sprung.

4. Zusammenfassung und Ausblick

Es hat sich erwiesen, daß der Sünde eine wichtige Funktion für das Leiden zukommt.

Entscheidend für unsere Thematik ist vor allem die Feststellung, daß die Verschiedenheit zwischen Gott und Mensch, die durch die Schuld des Menschen zustande kam, die wiederum durch die Sünde hervorgerufen wurde, zu Leiden führt. Das Bewußtsein dieser Sündhaftigkeit ist in Kierkegaards Augen Grundvoraussetzung für wahres Christsein, was heißt, daß erst das Leiden unter der Sünde der Versöhnung ihren Sinn gibt. Leiden unter der Sünde bildet den Weg zur Versöhnung. Durch diese Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit wird dem Menschen das Motiv zur Nachfolge gegeben, die mit Leiden und **E x i s t i e r e n** gleichzusetzen ist.

In diesem Zusammenhang sind wir kurz auf das "Leiden" des Ethikers und das des Ästhetikers eingegangen, um die Beziehung zur Verzweiflung aufzuzeigen, der wir uns im Folgenden zugewendet haben.

Hier haben wir erläutert, welche Formen der Verzweiflung Kierkegaard sieht. Kierkegaard betrachtet jede ästhetische Lebensanschauung als Verzweiflung, erkennt in der Sünde die Potenzierung der Verzweiflung, bezeichnet die Verleugnung des Christentums als höchste Form der Verzweiflung, weil darin eine bewußte Entscheidung für die Unwahrheit liegt, und versteht Verzweiflung schließlich als Leiden, das durch das Inter-esse des Menschen entsteht, das Inter-esse zwischen Realität und Idealität vor allem. Der Konflikt, der so entsteht, soll bewältigt werden. Auf dem Weg bildet die Kategorie der Wahl einen wichtigen Anlaufpunkt. - Bei der Erörterung des Begriffs der Wahl haben wir gesehen, daß das Individuum aus der Wahl **s e i n e r s e l b s t** als ein leidendes hervorgeht. Mit der Wahl seiner selbst übernimmt der Einzelne die ganze Verantwortung für seine Existenz. Dadurch gelangt

er zu einem wahrhaft personhaften Leben. Es muß dann von wirklichem Existieren gesprochen werden, zu dem inneres Handeln und Selbstreflexion hingeführt haben und aus dem äußeres Handeln resultiert.

Später werden wir sehen, daß diese Existenz identisch ist mit Leiden in der Nachfolge Christi.

Das ethisch geprägte Dasein, das durch Selbstwahl gekennzeichnet ist, bildet das entscheidende Stadium auf dem Weg zum Christsein, wie es Kierkegaard auffaßt. Deshalb haben wir den Bereich des Ethischen genauer untersucht und dabei Begriffe geklärt, die zum Verständnis der Bewegung des Individuums hin zum Transzendenten von Bedeutung sind. Ironie, Resignation und Reue wurden von uns erläutert. Dabei konnten wir feststellen, daß insbesondere dem Begriff der Reue eine wichtige Funktion zukommt, weil Kierkegaard in ihm "das letzte Wort der Ethik" erblickt und ihre Selbstaufhebung. Damit eröffnet sich die Dimension eines Telos über der Ethik, das eine Suspension des Ethischen gestattet. Im Religiösen sieht Kierkegaard dieses höhere Telos. Der Mensch tritt in ein Verhältnis zu diesem Telos, sobald er das Leiden, das ihm durch seine Sündhaftigkeit und vor allem durch die Erkenntnis derselben zuteil wurde, in Reue übernimmt. Sieht er in dem Leiden keinen Sinn, so wird er nicht der ewigen Seligkeit teilhaftig. Das Leiden, das er dann zu tragen hat, zeichnet ihn als jemanden aus, der das Gottesverhältnis verloren hat.

Die Verschiedenheit zwischen Gott und Mensch, die nun schon etliche Male zur Sprache kam, bewirkt nach Kierkegaard die Qual der Leidenschaft. - Was darunter zu verstehen ist, wird im Folgenden aufgezeigt. Außerdem wenden wir uns Begriffen zu, die mit der Leidenschaft in Verbindung stehen: Interesse, Freiheit, Sprung und vor allem - die Beziehung zwischen Handeln und Leiden.

III. Der Begriff der Leidenschaft

Wir haben im Vorherigen bereits festgestellt, daß durch die Schuld des Menschen - evoziert durch Sünde - eine schier unerträgliche Verschiedenheit zwischen Gott und Mensch entsteht. Diese Verschiedenheit bewirkt die Qual der Leidenschaft.

Kierkegaard setzt ein nicht ganz gängiges Verständnis des Begriffs "Leidenschaft" voraus.

Er betrachtet Leidenschaft in erster Linie als negatives Kennzeichen der Verständigkeit, die blind ist für die eigentlichen Tiefen der Existenz.

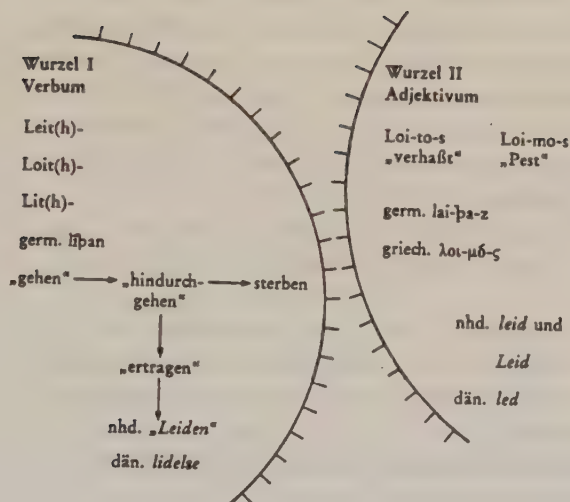
Als Gegensätze sieht er das Öfteren Gefühl und Phantasie an. - Sehr entscheidend ist für ihn darüber hinaus die Feststellung, daß der Verstand nur in der Lage ist, die christliche Wahrheit als absurd und den Gottmenschen als Paradox anzusehen.

Er fordert dagegen, der Verstand solle sich seiner Begrenztheit bewußt werden und so offen für den Glauben sein.

Dann setzt Kierkegaard den Begriff "Leidenschaft" in Verbindung zum Begriff "Leiden".

Kierkegaard interpretiert die Bezeichnung "Leidenschaft" nicht als einen Ausbruch heftig aufflammender Gefühle, die ebenso gut gleich wieder vergehen können, sondern will mit dem Ausdruck einen Zustand oder auch ein Verhalten bezeichnen, das schon rein sprachlich mit dem Wort "Leiden" verbunden ist.

Christa Kühnhold ist diesem sprachlichen Phänomen nachgegangen, indem sie zuerst die Entstehung der Worte "Leiden" und "Leid" zurückverfolgte:



Es ergibt sich aus der Untersuchung von Christa Kühnhold, daß "Leiden" und "Leid" zwei verschiedenen Wurzeln entstammen.¹¹⁵

"Leiden-" als substantivierter Infinitiv verbindet sich mit dem Suffix "-schaft".

Nach dem oben Gesagten muß demnach bei dem Begriff "Leiden-schaft" immer mitgedacht werden, daß dem Wort die gleiche Wurzel zugrunde liegt wie dem Wort "Leiden", daß also das landläufige Wortverständnis - zumindest allein - zu Mißdeutungen führen kann.

115 Kühnhold, Christa: Der Begriff des Sprunges und der Weg des Sprachdenkens. Eine Einführung in Kierkegaard. Berlin / New York 1975 (nachfolgend zitiert als: Kühnhold: Begriff des Sprunges.). S. 115

Explizit spricht Kierkegaard die enge Verbindung zwischen den Begriffen "Leidenschaft" und "Leiden" nicht aus, doch ausgehend von seiner Virtuosität in der Handhabung der Sprache und von seinem Hang, die Worte in ihrer ganz ursprünglichen Bedeutung zu erfassen und anzuwenden, muß man annehmen, daß Kierkegaard wenigstens die sprachliche Verwandtschaft der beiden Ausdrücke bewußt war und er sie nicht ohne Überlegung gebraucht hat.

Unter diesem Gesichtspunkt betrachten wir den Begriff "Leidenschaft" zugehörig zu dem Begriff "Leiden".

Im Moment der Leidenschaft geht das Individuum über das bloße Existieren hinaus und bringt sich in einen Zustand, der von der Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit gekennzeichnet ist.¹¹⁶

In einem solchen Augenblick ist der Mensch gleichzeitig ewig und doch mehr denn je er selbst.¹¹⁷

116 "Wenn der Existierende wirklich außerhalb seiner selbst sein könnte, würde die Wahrheit etwas Abgeschlossenes für ihn sein; aber wo gibt es diesen Punkt? Das Ich-Ich ist ein mathematischer Punkt, der überhaupt nicht Dasein hat; insofern kann jeder gern diesen Standpunkt einnehmen; der eine steht dem andern nicht im Wege. Nur momentweise kann das einzelne Individuum existierend in einer Einheit von Unendlichkeit und Endlichkeit sein, die über dem Existieren hinausliegt. Dieser Moment ist der Augenblick der Leidenschaft." UN I 187

117 "Aber die schreibende moderne Spekulation denkt gering von der Leidenschaft; und doch ist Leidenschaft für den Existierenden gerade das Höchste der Existenz - und Existierende sind wir nun einmal. In der Leidenschaft ist das existierende Subjekt in der Ewigkeit der Phantasie unendlich gemacht und doch zugleich am allerbestimmtesten es selbst. Das phantastische Ich-Ich ist nicht Unendlichkeit und Endlichkeit in Identität - denn weder das eine noch das andere ist wirklich -, sondern es ist eine phantastische Vereinigung über den Wolken, eine unfruchtbare Umarmung, und des einzelnen Ichs Verhältnis zu dieser Lufterscheinung ist niemals angegeben." UN I 188

Das führt zu Leiden.¹¹⁸

Die Leidenschaft kann als eine Bewegung verstanden werden, die als absolutes Ziel eine qualitativ neue Wirklichkeit hat. Insofern ist sie mit Leiden zu vergleichen. - Leidenschaft nämlich führt zur Entscheidung, zur Wahl eines Lebens, das auf ein Ideal des Menschseins gerichtet ist; Leidenschaft bedeutet unbedingtes Engagement und impliziert ein Streben. - Bewegung in diesem Sinne liegt eben auch dem Leiden zugrunde, wenn es darum geht, durch die "Wiedergeburt" von der Unwahrheit in die Wahrheit zu gelangen.

Das Inter-esse der menschlichen Existenz ist für Kierkegaard Bewußtsein; ihr Zwischensein zwischen Endlichem und Unendlichem läßt die bewußte Existenz zum Widerspruch werden, den Kierkegaard mit Leidenschaft gleichsetzt. Die Übernahme und das Aushalten des Widerspruchs ist Leiden.

118 In diesen Problemkreis gehören auch Begriffe wie "Innerlichkeit" und "Wahrheit", auf die im Teil B dieser Arbeit - nochmals - eingegangen wird: B. I. 4., II. 1., II. 2., III.

1. Die Bedeutung des Begriffs "Inter-esse" für das Problem des Leidens

Kierkegaard ordnet häufig dem Begriff der Leidenschaft den Begriff des Inter-esses zu.

Er sieht einen Grund für das Leiden des Individuums im "Zwischensein" des Existierenden zwischen Endlichem und Unendlichem; dieses Leiden bedeutet also das Er-Leiden und das Aushalten eines Widerspruchs.

Dieses Inter-esse ist gleichzusetzen mit dem Bewußtsein der individuellen Existenz. Es handelt sich um das Inter-esse zwischen Realität und Idealität, zwischen der Notwendigkeit des Daseins und der Möglichkeit, darüber hinaus zu gelangen, zwischen dem Konflikt zwischen Ästhetik und Ethik einerseits und der Möglichkeit, diesen Konflikt zu beseitigen, andererseits.¹¹⁹

Im leidenschaftlichen Interesse des Individuums - bestimmt als Freiheit - geht es um das absolute Sich-Verhalten zum Absoluten. Damit wird es dem Menschen möglich, die Synthese, die ihn kennzeichnet, auszuhalten (nicht: aufzuheben). Mit Hilfe des christlichen Glaubens wird die Synthetisierung der auseinanderklaffenden Elemente geleistet. - Das Leiden, das durch das Zwischensein hervorgerufen wird, ist handelnd und vorwärtsbewegend hin zum Transzendenten, auf das absolute Ziel gerichtet.

Als endliches Wesen leidet der Mensch an seiner Zweiheit, die zur Zerrissenheit werden kann. Indem er jedoch in der Einheit seines Existierens diese Zweiheit aushält, leidet er nicht mehr. Die Fähigkeit des Menschen, wahrhaft zu existieren, hebt das Leiden im Augenblick auf.

Das unendliche absolute Interesse des existierenden Subjekts ist Voraussetzung für dessen Entscheidung für die Wahrheit

119 Vgl. unsere vorherigen Bemerkungen hierzu.

des Christentums.¹²⁰

Das Zwischensein kennzeichnet die Existenz des Menschen. Dieses Zwischensein ist nach Kierkegaard gleichzeitig das Auseinanderhaltende und das Zusammenhaltende. Realität und Idealität kommen dadurch in ein Verhältnis zueinander, das im Bewußtsein wirklich wird; somit ist das Zwischensein der Existenz das Bewußtsein.¹²¹

120 "Die Entscheidung des existierenden Subjekts, als die freie Anerkennung seines Seins als eines vermittelten, macht das volle Wesen der Endlichkeit der Freiheit aus. Die Entscheidung ist der Wesensausdruck für die Freiheit eines existierenden, endlichen Geistes. Frei ist das Selbst, insofern es, in die Entscheidung gestellt zufolge seiner Spontaneität ein Ja oder Nein sprechen kann zu Christus als der absolut paradoxen Erscheinung der absoluten Wahrheit; diese Freiheit jedoch ist eine endliche, insofern das paradoxe Erscheinen Gottes in Christus allererst die Bedingung und die Ermöglichung dieser Entscheidung darstellt. Durch das Erscheinen des Gottmenschen Christus und durch die Entscheidung für ihn ist jede andere Entscheidung vermittelt durch Gott - ist die Endlichkeit der Freiheit."

Blass: Die Krise der Freiheit. 211

121 Zum Problemkreis des Inter-esses äußert sich Wolfgang Struve sehr ausführlich. Als Ergänzung zu den obigen Ausführungen läßt sich Folgendes von ihm zitieren: "Mit der Bestimmung von Existenz als Interesse löst Kierkegaard die Grundgleichung der neuzeitlichen Philosophie von Descartes bis Hegel: Sein = Denken auf. Das 'wirkliche Sein, die Wirklichkeit im Sinne der Wirklichkeit' ist für ihn nicht mehr die der 'Idee', sondern nur noch 'die Wirklichkeit in Bedeutung von Existenz'. Er leugnet deshalb nicht die Realität des 'Abstrakten' ('Wasseins', 'Wesensseins', 'Begriffs'), aber sie hat nicht die Realität des Wirklichen, sondern nur die des Möglichen, während Hegels 'reines Denken' für ihn lediglich die Realität des 'Chimärischen' oder des 'Phantastischen' hat.

Gegenüber der Hegelschen Bestimmung der Wirklichkeit als der 'unmittelbar gewordenen Einheit des Wesens und der Existenz oder des Inneren und des Äußeren' stellt er die Behauptung: 'die Wirklichkeit ist ein Interesse zwischen der hypothetischen Einheit der Abstraktion von Denken und Sein'. Dieser Satz, der mehrere Gedankengänge

Mit Inter-esse bezeichnet Kierkegaard letztendlich das Verlangen des Menschen nach einer höheren Wirklichkeit, das die Metaphysik dem Individuum nicht geben kann. Das Verhältnis von Idealität und Realität schließlich ist nur möglich in der Form des Widerspruchs. In "Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est" behandelt Kierkegaard dieses Thema ausführlich. Am Ende der Erzählung stellt er fest:

"Das Bewußtsein ist das Verhältnis, ein Verhältnis, dessen Form der Widerspruch ist [..]"

Die Idealität und die Realität stoßen also zusammen; in welchem Medium? In der Zeit? Das ist ja eine Unmöglichkeit. In der Ewigkeit? Das ist ja eine Unmöglichkeit. Worin denn also? Im Bewußtsein, da ist der Widerspruch. Die Frage ist nicht uninteressiert, so wie wenn man fragte, ob nicht das ganze Dasein ein Abbild der Idee sei, und ob nicht insofern, in einem gewissen abgeblaßten Sinne, das sinnliche Dasein eine Wiederholung sei. Die Frage geht hier näher um eine Wiederholung im Bewußtsein, mithin um die Erinnerung. Die Erinnerung trägt den gleichen Widerspruch in sich. Die Erinnerung ist nicht die Idealität, sie ist die Idealität die gewesen ist, sie ist nicht die Realität, sie ist die Realität die gewesen ist, welches wiederum ein zwiefacher Widerspruch ist; denn die Idealität kann ihrem Begriff zufolge nicht gewesen sein, die Realität ihrem Begriff zufolge ebensowenig."¹²²

ineinander verschränkt enthält, will sagen: die von Hegel behauptete Einheit von Denken und Sein ist, weil allein durch Abstraktion gewonnen und möglich, nur hypothetisch, während die Wirklichkeit gerade etwas ist, das zwischen Denken und Sein ist und das damit die von Hegel behauptete Einheit sprengt."

Struve, Wolfgang: Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Interpretationen zu Kierkegaard und Nietzsche. Freiburg 1949 (nachfolgend zitiert als: Struve: Die neuzeitliche Philosophie.). S. 235

2. Die Freiheit im Leiden

Im vorangegangenen Abschnitt haben wir gesehen, daß das Interesse der Leidenschaft in einem Bezug zur Freiheit steht.

Auch in Zusammenhang mit den allerersten Ausführungen unserer Arbeit ist die Verbindung zum Begriff der Freiheit gegeben, denn Kierkegaard setzt den Inhalt der Freiheit mit **W a h r h e i t** gleich und behauptet, Wahrheit mache frei. In dieser Freiheit liegt für ihn das Leiden des Menschen.

W i r k l i c h e s Leiden ist für Kierkegaard letztendlich identisch mit freiem Handeln, das absoluten Gehorsam zur Voraussetzung hat. Die Identität von freiem Handeln und wirklichem Leiden allerdings ist in ihrer Vollkommenheit nur Gott eigen. Der Mensch muß sich damit begnügen, danach zu streben, doch liegt in diesem Streben das Ausschlaggebende für das wahrhafte Existieren.

Freiheit wird bei Kierkegaard zum Merkmal eigentlicher Menschwerdung und ermöglicht dem Existierenden, in ein Verhältnis sowohl zur Welt als Nicht-Ich zu kommen als auch zu sich selbst.

Kierkegaard behauptet eine wesentliche Identität des Guten mit der Freiheit. Daraus folgt, daß die Wahl, mit der der Mensch anhebt, die Wahl des Wollens also, gleichzeitig die Wahl des Guten ist, d.h. die Wahl von "Gut" und "Böse" als die Differenz, die für das eigene Handeln angenommen wird, der dann die Wahl **z w i s c h e n** "gut" und "böse" folgt als entscheidend für das konkret ethische Existieren.¹²³ Erst im Handeln in Freiheit wird Wahrheit hervorgebracht.

123 Vgl. unsere vorherigen Ausführungen hierzu.

Freiheit ist dem Menschen in der Selbstwahl gegeben.
Freiheit ist letztendlich mit dem Selbst gleichzusetzen.
Bedeutet Freiheit also "bei sich selber sein", so heißt
das auch nach Kierkegaard: in der Wahrheit sein.
Wahrheit macht frei, sie ist der Inhalt der Freiheit.¹²⁴
Damit bietet sich in der Freiheit das Ereignis der eigent-
lichen Menschwerdung im Sinne Kierkegaards und ist auf
diese Weise an Leiden gebunden, weil der Akt der Befreiung
einen Bruch mit dem bedeutet, was zuvor fraglos als gültig
anerkannt war, und damit auch mit dem eigenen Selbstver-
ständnis.

Der Selbstvollzug der Freiheit zeigt sich im Übergehen von
Möglichkeit zu Wirklichkeit und ist das Wesen der Wieder-
holung.¹²⁵

Die Freiheit ist charakterisiert durch ihre doppelte Bezüg-
lichkeit, nämlich zum einen als Freiheit des Fürsichseins,
zum andern als Freiheit des Seins für Gott. Während das
Moment der Selbstbezüglichkeit des Geistes zwar auch in den
Synthesen anklingt, die aus Endlichkeit und Unendlichkeit,

124 Die Zuordnung des Begriffs der Freiheit zu demjenigen
der Wahrheit finden wir auch bei Heidegger: "Das Wesen
der Wahrheit enthüllt sich als Freiheit. Diese ist das
ek-sistente, entbergende Seinlassen des Seienden. Jedes
offenständige Verhalten schwingt im Seinlassen von
Seiendem und verhält sich jeweils zu diesem oder jenem
Seienden. Als Eingelassenheit in die Entbergung des
Seienden im Ganzen als einem solchen hat die Freiheit
alles Verhalten schon auf das Seiende im Ganzen abge-
stimmt. Die Gestimmtheit (Stimmung) läßt sich jedoch
nie als Erlebnis und Gefühl fassen, weil sie dadurch
nur um ihr Wesen gebracht und aus solchem her (dem "Le-
ben" und der "Seele") gedeutet wird, was ja selbst nur
den Schein eines Wesensrechtes behaupten kann, solange
es die Verstellung und Mißdeutung der Gestimmtheit in
sich trägt." Heidegger, Martin: Vom Wesen der Wahrheit.
Frankfurt/Main 1949. S. 14

125 Den Begriff der Wiederholung handeln wir ausführlich
in einem gesonderten Kapitel ab: A. V. 3.

Zeit und Ewigkeit gebildet werden, ist sie im Begriffspaar Notwendigkeit¹²⁶ - Freiheit explizit thematisiert, denn Freiheit heißt, sich selbst bestimmen (Autonomie), während Notwendigkeit aussagt, durch anderes bestimmt werden (Heteronomie).

Die Synthesis von Notwendigkeit und Freiheit, die der Mensch ist, erklärt sich daraus, daß das Leib-Sein zwar einerseits den Menschen bestimmt, er sich aber andererseits zu seinem Leib als seiner eigenen Natur frei verhalten kann.¹²⁷

126 Auf den Begriff der Notwendigkeit - auch im Zusammenhang mit demjenigen der Freiheit - kommen wir an anderer Stelle noch zu sprechen: A. IV. 2., 3.

127 Bei Kierkegaard muß der Freiheitsbegriff allerdings noch in Zusammenhang gebracht werden mit der "existierenden Subjektivität". Zuerst wird der Anschein erweckt, als unterscheide sich die Konzeption des Freiheitsbegriffs nicht wesentlich von der vorausgegangener Philosophen, wenn man sie in dem Satz zusammenfaßt, daß die Freiheit mit der Subjektivität gegeben sei. Doch J.L.Blass erläutert den Unterschied: "Ist die Subjektivität denkende, vorstellende, wissende Subjektivität, dann treten Denken und Freiheit in ein Verhältnis miteinander und zwar so, daß sich herausstellt, daß das Wesen des Denkens in seiner Wurzel Freiheit ist. Dies ist die seit KANT (und durch KANT vorbereitete) herrschende Auffassung im deutschen Idealismus. Ist die Subjektivität aber existierende Subjektivität, dann treten Existenz und Freiheit in ein Verhältnis zueinander, dergestalt, daß sich die Freiheit als das innerste Wesen der Existenz erweist. Denn Von-sich-her-Sein und Für-sich-Sein sind konstitutive Momente der existierenden Subjektivität, indem nämlich das Bewußtsein, wenn es gesetzt ist, sich selbst (ewig) voraussetzt (U.N. II 264). Für-sich ist die existierende Subjektivität, indem sie wesentlich das Verhältnis von Idealität und Realität in seinem Sich-zu-sich-selbst-Verhalten ist; in der Selbstbezüglichkeit des Für-sich offenbart sich aber die existierende Subjektivität als existierende Subjektivität, d.h. im Für-sich-Sein vollzieht die Subjektivität ihr Existieren (wie wir bereits oben gezeigt haben). Von-sich-her-Sein, Für-sich-Sein und Existenz gehören wesentlich zusammen. Da in der Selbstbezüglichkeit des Für-sich-Seins Freiheit liegt, ist die Existenz in ihrem Für-sich-Sein Freiheit. Die Freiheit macht das volle Wesen der Existenz aus. - Dasselbe wie Existenz besagt der Begriff des Selbst. Es ist somit völlig einleuchtend, wenn Anti-CLIMACUS sagt: 'Das Selbst ist Freiheit' (K.T. 25)."

Blass: Die Krise der Freiheit. 53

Für Kierkegaard tritt das Wesen der Freiheit in der Freiheit der Entscheidung gegenüber dem Gottmenschen Christus als der absoluten Wahrheit hervor und ist somit gekoppelt an das Leiden.

Unfreiheit folgt nach Kierkegaard aus der Wahl des Bösen. Das bedeutet, daß die Fähigkeit, bei der Wahl zwischen Gut und Böse das Gute zu wählen, keine unverpflichtende Wahlfreiheit ist. - Kierkegaard warnt davor, die Frage nach dem Guten allzu leichtfertig beantworten zu wollen. Er meint, das Gute ließe sich nicht definieren; es sei die Freiheit. Er fügt an, erst und nur in der Freiheit sei ganz konkret der Unterschied zwischen Gut und Böse gegeben. Er wehrt sich dagegen, die Freiheit zu einem bloßen Begriff zu machen.

Auf den Begriff der F r e i w i l l i g k e i t wollen wir in diesem Zusammenhang kurz eingehen, weil er für Kierkegaards Denken eine wichtige Rolle spielt. Einzig und allein im Freiwilligen liegt für Kierkegaard der religiöse Wert des Leidens. Außerdem führt nach ihm ein direkter Weg vom freien Willen über den Entschluß zum Dienste an der Wahrheit. - Kierkegaard stellt diesem Freiwilligen das allgemein Geforderte gegenüber und betont auf diese Weise, daß es um etwas geht, das jeweils in Besonderheit von einem jeden gefordert ist. Nur Christus allerdings hat in seinen Augen unbedingt freiwillig Leiden übernommen; so kam es zu seinem letzten fürchterlichen Leiden.

Kierkegaard unterstreicht immer wieder, wie wichtig das Freiwillige für das Christliche ist. Er betont die Schwierigkeit, die in der freiwilligen Übernahme von Leiden liegt, gegenüber dem, was äußere Umstände und Gewalt bewirken. Er hält notgedrungener Armut die wahre Furcht und das wahre Zittern vor Gott entgegen, das im Freiwilligen liegt.

Freiwilligkeit bezeichnet in Kierkegaards Augen den Unterschied zwischen dem Christlichen Lebensweg (voller Leiden) und dem Allgemeinmenschlichen.¹²⁸

128 Zur Verdeutlichung diene eine Tagebuch-Stelle:
"Das Freiwillige gibt den doppelten Zusammenstoß ab, der das Kennzeichen alles Christlichen ist: gehaßt, verflucht, verabscheut werden, leiden müssen dafür - daß man leiden will. Niemand verfällt darauf, jemanden zu verfolgen, weil er wider seinen Willen in Armut ist; aber niemand, niemand, niemand wird derart gehaßt wie der, welcher freiwillig dem entsagt, worin die Menschen natürlicherweise ihr Leben haben."
TB V 238

3. Der Sprung als der Höhepunkt religiösen Leidens

Wie wir oben schon gezeigt haben, liegt uns mit der Kategorie des Sprunges in Kierkegaards Denken ein Merkmal für das Leiden des Existierenden vor. Freiheit ist die Voraussetzung für diese Existenzkategorie.

Der Begriff des Sprungs begegnet bei Kierkegaard vor allem in Verbindung mit der Reue. Wie wir bereits gesehen haben, führt nämlich die Offenbarung der Sünde den Menschen in die Reue. Reue wiederum bringt den Menschen dazu, die Grenze zum Religiösen hin zu überschreiten, und das mündet in den **S p r u n g** in den Glauben.

Besinnt der Mensch sich auf sich selbst, so entsteht ihm nach Kierkegaard Leiden. Das Leiden bringt den Menschen dazu, seine Sündhaftigkeit zu erkennen, was wiederum Leiden evoziert. In diesem Leiden schließlich gelangt die Reue an ihre äußerste Grenze. Leiden führt also den Menschen letztlich zum Sprung in den Glauben.¹²⁹

Durch den - qualitativen - Sprung **v o r G o t t** wird der Mensch von der Sünde befreit und gelangt in die neue Qualität des Glaubens. In diesem Sinn kann man den Sprung als eine menschliche Bewegung verstehen, aus der etwas Neues erwächst.

Der Sprung bezeichnet einen Beginn, den Durchbruch zu etwas Neuem. Leiden ist bei dieser Bewegung das vorwärtstreibende Moment und verkörpert so gesehen die Tätigkeit des "Fruchtbildens".¹³⁰ Die Wirklichkeit, die durch den Sprung geschaf-

129 Daß das Leiden auch im Glauben nicht ein für allemal endet, werden wir noch sehen: Indem es auf das absolute Telos gerichtet ist, kommt ihm da eine befördernde Rolle zu.

130 Zu diesem Terminus speziell und zur Thematik des Sprungs überhaupt: vgl. Kühnhold: Begriff des Sprungs. 112 ff.

fen wird, bildet die Wahrheit des Menschen. Um diese Wahrheit zu halten, muß die Kontinuität der Bewegung gewahrt werden, was bedeutet, daß der Sprung ständig wiederholt werden muß. - Der Mensch existiert nur wirklich, wenn er dauernd springt.

Im Sprung geschieht die Wahl, die das Schicksal des Einzelnen entscheidet. - Verzweiflung dient als Grundlage für diejenige Leidenschaft, die den Sprung in den Glauben ermöglicht.

Der Sprung ist für Kierkegaard eine wirkliche Bewegung, ein Akt der Leidenschaft der Subjektivität. Sprung ist für ihn gleichbedeutend mit der Erneuerung der Existenz und dem Weg zum paradoxen Glauben. Die Abwendung von der äußeren Welt und das Sichsammeln des Menschen sind Vorbedingungen für den Sprung. Im freien Akt, im Entschluß des Sprungs liegt ein Herausreißen aus der Zerstreuung in der Welt und das eindeutige Ergreifen des Glaubens. - Gleichzeitig ist der Sprung ein Ausdruck des Bruches mit der traditionellen Denkweise (mit der Hegelschen Philosophie).

Die Erkenntnis der eigenen Schuldhaftigkeit ruft also im Menschen die weitere Erkenntnis hervor, daß er sich nicht aus eigener Kraft behaupten kann, und führt ihn zum Sprung. Dies ist ein Sprung von der Immanenz in die Transzendenz. Der Mensch existiert nur noch kraft des Absurden. Er hat seinen Halt im Gedanken an das Ewige im Menschen verloren.

4. Leiden und Handeln

Bereits im ersten Kapitel unserer Arbeit haben wir gesagt, Gott sei bedürfnislos, und sein Handeln sei einzig und allein Handeln aus Liebe. - Später haben wir nochmals wiederholt, daß das Hervortreten Gottes einem Handeln aus Liebe entspringt. - Weiterhin hat es sich gezeigt, daß der Mensch Wahrheit nur i m H a n d e l n in Freiheit hervorbringt. Schließlich haben wir noch dargelegt, daß wahres Existieren zu ä u ß e r e m H a n d e l n entsprechend einem ethisch gesprägten Dasein führt.

Der Begriff des Handelns scheint demnach für Kierkegaard eine bestimmte Relevanz zu haben.

Eine Beziehung zwischen Handeln und Leiden stellt Kierkegaard des öfteren her, da sein Denken stets auf Praxis, Engagement und Anstrengung gerichtet ist.

Bereits in "Entweder - Oder" widmet er sich diesem Thema und geht in "Reflex des Tragischen" im I. Teil besonders gründlich darauf ein.¹³¹

131 In E - O stellt Kierkegaard antike und neuere Tragödie gegenüber und zwar in Bezug auf Handlung, wobei er feststellt, daß die Hauptsache in der antiken Tragödie das Telos sei und dementsprechend alle Momente wie z.B. Charaktere nur im Hinblick auf die Handlung relevant seien, während in der neueren Tragödie Situationen und Charaktere stärker im Vordergrund stünden. Nachdem Kierkegaard in E - O kurz über die Funktion von Chor, Dialog und Monolog gesprochen hat, geht er darauf ein, daß das Individuum in der Antike eingebettet war in die Welt des Staates, der Familie, des Schicksals und daß diese Momente dann auch das Eigentümliche der damaligen Tragödie ausmachten, woraus er folgert, daß der Untergang des Helden nicht allein eine Folge seines Handelns, sondern zugleich ein Leiden sei, während in der neueren Tragödie der Untergang des Helden eigentlich kein Leiden sei, sondern Tat. Vgl. E - O I 149-176

In Bezug auf die antike Tragödie, die er untersucht, trennt Kierkegaard Handeln und Leiden scharf voneinander. Diese Unterscheidung wird später aufgehoben, wenn er in Bezug auf das Christentum Leiden als religiöses Leiden ansieht, als ein Handeln der Innerlichkeit, das zu Erkenntnissen führt.¹³² Kierkegaard vertritt die Auffassung, eine Identität von Handeln und Leiden sei erstrebenswert. Diese Identität liegt jedoch seiner Meinung nach ausschließlich bei Christus vor. Tatsächlich leiden kann nur er.

Kierkegaard nämlich sieht Leiden nur als *w i r k l i c h e s* Leiden an, wenn es mit völlig freiem Handeln gleichzusetzen ist. Diese absolute Freiheit jedoch kann dem Menschen gar nicht eignen, er kann sie lediglich anstreben.

Kierkegaard spricht außerdem ausschließlich Christus die Identität von Handeln und Leiden zu, weil absoluter Gehorsam Gott gegenüber Voraussetzung für ein Handeln ist, das absolutem Leiden gleicht, und der Mensch zu diesem bedingungslosen Gehorsam nicht in der Lage ist.

Absolut freies Handeln, absolutes Leiden, absoluter Gehorsam bedeuten Vollkommenheit. Vollkommenheit ist nur Gott zuzusprechen. - Der Mensch also kann dieses Ziel nicht erreichen. Ausschlaggebend ist aber nach Kierkegaard auch "nur", daß er unentwegt danach strebt, das Ziel nicht aus den Augen verliert und ihm so nahe wie möglich kommt.

Handeln und Leiden spielen auch eine große Rolle bei den verschiedenen Formen der Verzweiflung, wobei das Individuum als handelnd bezeichnet wird, sobald nur irgendetwas von ihm selbst kommt, das Grund zur Hoffnung auf Heilung von der "Krankheit zum Tode" gibt.¹³³

132 Siehe dazu Teil B dieser Arbeit: I. 4.

133 "Weiterhin ist Verzweiflung hier kein bloßes Erleiden, sondern eine Handlung. Denn wenn das Irdische dem Selbst genommen wird und der Mensch verzweifelt, so ist es, als käme die Verzweiflung von außen her, obwohl sie doch allezeit aus dem Selbst kommt; aber indes wenn das Selbst verzweifelt über diese seine Verzweif-

Das handelnde Selbst ist dann dadurch gekennzeichnet, daß es jegliche Macht über sich ablehnt. Diese Art von Verzweiflung nennt Kierkegaard die Verzweiflung am Ewigen oder über sich selbst.¹³⁴

Will das verzweifelte Selbst verzweifelt es selbst sein, so gerät es in eine Form der Verzweiflung, die es zum leidenden Selbst werden läßt.¹³⁵

Als Bewegung in sich selbst ist Leiden ein Kennzeichen der wahren Existenz und als solches so wie das Existieren selbst im Prozeß des Werdens begriffen, also kein Zustand.

Als Reaktion gedacht ist Leiden eine Art von Tätigkeit.

Obwohl Existieren - bestimmt als absolutes Verhältnis zum Absoluten - Leiden hervorruft, weil der Wille zum absoluten Gottesverhältnis, das ohne äußeren Ausdruck bleiben muß, unweigerlich eine Kollision mit der Welt mit sich bringt, sieht Kierkegaard dieses Leiden keineswegs als stumm oder klagend an, sondern bezeichnet es als veränderndes Leiden und als höchstes Handeln. Ziel ist dabei die Nachfolge¹³⁶, die zur ewigen Seligkeit führt und so dem Leiden eine positive Wertung gibt.¹³⁷

lung, so kommt diese neue Verzweiflung von dem Selbst her, mittelbar - unmittelbar vom Selbst her, als Gegen-
druck Reaktion, darin unterschieden vom Trotz, der
durchaus unmittelbar vom Selbst herkommt." KzT 61/62

134 Vgl. unsere vorherigen Ausführungen zum Begriff der Verzweiflung.

135 "Ist das verzweifelte Selbst ein l e i d e n d e s ,
so ist die Verzweiflung dennoch die: verzweifelt man
selbst sein wollen." KzT 70

136 Siehe unsere Ausführungen zum Begriff der Nachfolge:
A. VI.

137 Handeln ist für Kierkegaard am Leiden kenntlich: "Handeln könnte nun gerade als der Gegensatz zum Leiden erscheinen und insofern könnte es sonderbar scheinen zu sagen, daß der wesentliche Ausdruck des existentiellen Pathos das handelnd ist das Leiden sei. Indes ist das nur scheinbar so, und es zeigt sich wiederum, was das Kennzeichen der religiösen Sphäre ist, daß nämlich das Positive am Negativen kenntlich ist im Unterschied von der Direktheit der Unmittelbarkeit und der relativen Direktheit der Reflexion: das religiöse Leiden ist am

5. Zusammenfassung und Ausblick

Es hat sich erwiesen, daß die Begriffe Leiden und Leidenschaft in Kierkegaards Denken in einer Verbindung miteinander stehen, die - wenn auch vor allem philologischer Art - nicht gänzlich unberücksichtigt bleiben darf.

Leidenschaft bringt den Menschen in einen - augenblicklichen - Zustand, der durch die Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit charakterisiert ist.

Als Bewegung hin zu einem absoluten Ziel, einer qualitativ neuen Wirklichkeit und als Streben ist Leidenschaft mit Leiden gleichzusetzen. Während Kierkegaard außerdem den Widerspruch, der die menschliche Existenz kennzeichnet, mit Leidenschaft gleichsetzt, bezeichnet er das Aushalten des Widerspruchs und dessen Übernahme als Leiden. Hier liegt eine weitere enge Verknüpfung der beiden Termini vor.

Von hier aus gelangten wir zu einer Untersuchung des Begriffs Inter-esse, die darauf hinauslief, daß eben dieses Inter-esse Leiden evoziert. Das Inter-esse ist gleichzeitig unbedingte Voraussetzung für die Entscheidung des Individuums für die Wahrheit des Christentums. Im Inter-esse liegt nach Kierkegaard das menschliche Verlangen nach einer höheren Wirklichkeit. Das Inter-esse der Leidenschaft steht darüber hinaus in einer Verbindung zur Freiheit, eine Tatsache, der wir uns im nächsten Abschnitt zuwandten.

Als Ergebnis der Analyse des Kierkegaardschen Freiheitsbegriffs hielten wir fest die Ineinssetzung von Freiheit und Wahrheit.

Leiden kenntlich. Die Zweideutigkeit liegt darin, daß das Handeln auch Handeln im Äußeren bedeuten kann, was ja ganz wahrheitsgemäß sein kann, was aber zugleich bedeutet und andeutet, daß sich die Rede nicht in der Sphäre des Religiösen, sondern in einer andern Sphäre bewegt." UN II, 139/40

Wahrheit wird laut Kierkegaard lediglich im Handeln in Freiheit hervorgebracht. Und Freiheit ist letztendlich identisch mit dem wahren Selbst des Menschen. Der freie Wille ist auch schließlich maßgebend für den Dienst an der Wahrheit. Nur im Freiwilligen nämlich sieht Kierkegaard den eigentlichen Wert des religiösen Leidens. Die Freiwilligkeit kennzeichnet den Unterschied zwischen dem allgemein menschlichen Weg des Lebens und dem christlichen, der geprägt ist vom Leiden.

Den Höhepunkt des religiösen Leidens bildet nach Kierkegaard der Sprung. In unserer Erörterung des Sprungs konnten wir feststellen, daß in Kierkegaards Augen das Leiden den Menschen im Grunde zum Sprung in den Glauben bringt. In diesem Sinn kann Leiden als dasjenige Moment gesehen werden, das die Bewegung hin zum Transzendenten vorwärtstreibt und die Tätigkeit des "Fruchtbildens" leistet.

Der Sprung bewirkt eine Erneuerung der Existenz und ist der Weg zum paradoxen Glauben. Diese neue Existenz im Glauben ist charakterisiert durch das Absurde.

In allen bisher skizzierten Gedankengängen wurde immer wieder der Begriff des Handelns gebraucht. Da er also auch für unser Thema eine bestimmte Rolle zu spielen schien, lenkten wir unsere Untersuchung in diese Richtung. - Als Fazit der Beschäftigung mit dem Begriff des Handelns bei Kierkegaard läßt sich festhalten, daß Kierkegaard wirkliches Leiden nur dann als solches akzeptiert, wenn es mit völlig freiem Handeln zu identifizieren ist. Diese Identität von Handeln und Leiden, die auf absoluten Gehorsam zurückzuführen ist, eignet nur dem Gottmenschen Jesus, und der Mensch kann sich lediglich bemühen, danach zu streben. - Das Leiden bezeichnet Kierkegaard auch als veränderndes Leiden und als höchstes Handeln; es ist also tätig. Ziel ist die Nachfolge, die diesem Leiden die positive Einschätzung verleiht.

Nachdem deutlich geworden ist, daß Leiden keineswegs ein Zustand der Passivität ist, vielmehr Bewegung, Tätigkeit, Werden, wenden wir uns nun Kierkegaards These zu, alles Werden sei ein Leiden.

Im Verlauf der Erörterung dieser These werden wir Probleme wie das von Möglichkeit und Wirklichkeit, Notwendigkeit und Freiheit abhandeln, soweit sie für unser Thema des Leidens relevant sind.

IV. Alles Werden ist Leiden

Das Zwischenspiel in den "Philosophischen Brocken" ist für unser Thema besonders wichtig, denn darin stellt Kierkegaard die These auf, alles Werden sei ein Leiden.

Auf den ersten Blick scheint mit dieser Behauptung ein Bruch mit dem vollzogenen, was zuvor mit Leiden in Zusammenhang gebracht wurde, aber wir werden in diesem Kapitel sehen, wie sich das jetzt zu Untersuchende in das Geflecht von Begriffen einfügt, in dessen Mittelpunkt "Leiden" steht.

Kierkegaard stellt im Zwischenspiel der "Philosophischen Brocken" die These auf, alles Werden sei ein Leiden.¹³⁸

Die Überprüfung dieser These kann mit der Frage begonnen werden, worin die Veränderung des Werdens denn besteht. Während nämlich jede andere Veränderung ein Substrat voraussetzt, an dem die Wandlung sich vollzieht, macht das Werden darin eine Ausnahme. Das werdende müßte in sich selbst ja unverändert bleiben, während die Veränderung des Werdens mit ihm geschieht, andernfalls wäre es nicht mehr das werdende, um das es geht.

Was aber ist denn die Veränderung des Werdens, wenn etwas, ohne sich zu ändern, wird?

Die Veränderung kann demnach nicht das Wesen (=das Unveränderliche) einer Sache betreffen, sondern geht das Sein (=das Veränderliche) an; es handelt sich um eine Veränderung vom "nicht da sein" zum "da sein".

Jede Veränderung setzt nun aber doch ein Etwas voraus, das sich ändert. Das heißt, daß das Nicht-Sein, das das Werden hinter sich läßt, auch in irgendeiner Form dagewesen sein muß; ansonsten könnte man ja nicht davon reden, daß das werdende im Werden unveränderlich bliebe - es sei denn, es wäre gar nicht gewesen.

"Aber ein solches Sein, welches dennoch ein Nicht-Sein ist, das ist ja die Möglichkeit; und ein Sein, welches Sein ist, das ist ja das wirkliche Sein, oder die Wirklichkeit; und die Veränderung des Werdens ist der Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit."¹³⁹

1. Möglichkeit und Wirklichkeit

Das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit ist ein dialektisches. Die Möglichkeit geht im Prozeß des Werdens in die Wirklichkeit über; das Wirklichwerden ist ohne die Voraussetzung der Möglichkeit gar nicht verständlich.¹⁴⁰

Üblicherweise genießt die Wirklichkeit Vorrang vor der Möglichkeit.¹⁴¹ Kierkegaard weist nun darauf hin, daß in Hinsicht auf das Phänomen der Verzweiflung die Beziehung von Möglichkeit und Wirklichkeit anders verstanden werden muß, denn da verhält es sich so, daß die Möglichkeit das Höherrangige ist, nicht die Wirklichkeit. Es ist nämlich nach Kierkegaard von ungeheurem Vorteil für den Menschen, die M ö g l i c h k e i t der Verzweiflung zu haben, denn dies deutet in seinen Augen darauf hin, daß der Betreffende Geist ist; ein Christ hätte überdies den Vorzug, auf die "Krankheit zum Tode" aufmerksam zu werden u n d Aussicht auf Heilung zu haben.¹⁴²

In Hinblick auf die Verzweiflung ist der Möglichkeit unbedingt Vorzug zu geben vor der Wirklichkeit. Die Möglichkeit müßte demnach stets aufs neue zunichte gemacht werden, damit der Mensch nicht verzweifelt ist. Dies stimmt mit dem üblichen Verhältnis zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit nicht überein.¹⁴³

140 Die Möglichkeit wird also durch die Wirklichkeit aufgehoben und gleichzeitig vorausgesetzt. Vgl. auch BdA 47/48/49

141 Möglichkeit und Wirklichkeit, Dynamis und Energeia, Potenz und Akt sind Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie.

142 Vgl. KzT 129/30

143 "Vom ethischen Standpunkt aus steht die Wirklichkeit höher als die Möglichkeit. Das Ethische will gerade die Interesselosigkeit der Möglichkeit dadurch zunichte machen, daß es das Existieren zum unendlichen Interesse macht. Das Ethische will daher jeden Konfusionsversuch wie zum Beispiel Welt und Menschen betrachten zu wollen, verhindern. Ethisch betrachtet man nämlich nicht, denn es gibt nur eine ethische Betrachtung, das ist die Selbstbetrachtung." UN II, 21
"Ästhetisch und intellektuell nach Wirklichkeit zu fragen, ist ein Mißverständnis; ethisch nach eines andern Men-

Überträgt man die Bewegung des Übergangs von der Möglichkeit zur Wirklichkeit auf das Selbst, so hat man es mit der Selbstwahl zu tun.

Für Kierkegaard ist "Selbstwahl" einer der wichtigsten ethischen Begriffe; ein echtes personhaftes Leben ist für ihn - wie wir schon gesehen haben - nur durch Selbstwahl möglich.

"Entscheidung" und "Entschluß" werden ihm später zu identischen Begriffen. - Sehr deutlich hebt Kierkegaard immer wieder hervor, die Hauptsache im Leben sei es, sich selbst zu gewinnen, zu erwerben.

Allerdings ist zu bedenken, daß der Einzelne existentiell immer nur das werden kann, was er der Möglichkeit nach bereits ist. - Christwerden jedoch ist ein Entstehen aus dem Nichts.¹⁴⁴

Der Übergang von realer Möglichkeit zu Wirklichkeit kann nur subjektiv vollzogen werden, so daß uns in den Termini "Möglichkeit" und "Wirklichkeit" Existenzkategorien vorliegen, während "Notwendigkeit" eine Modalitätskategorie ist.

schen Wirklichkeit zu fragen, ist ein Mißverständnis, da nur nach der eigenen gefragt werden soll. Hier zeigt sich die Verschiedenheit des Glaubens im strengsten Sinne - sensu strictissimo - der sich auf etwas Historisches bezieht, vom Ästhetischen, Intellektuellen, Ethischen. Unendlich interessiert nach einer Wirklichkeit fragen, die nicht die eigene ist, heißt glauben wollen, und drückt das paradoxe Verhältnis zum Paradoxen aus. Ästhetisch läßt sich so nicht fragen, außer in Gedankenlosigkeit, da ästhetisch die Möglichkeit höher steht als die Wirklichkeit; auch nicht intellektuell, da intellektuell die Möglichkeit höher steht als die Wirklichkeit; und ethisch auch nicht, weil das Individuum ethisch einzig und allein an seiner eigenen Wirklichkeit unendlich interessiert ist." UN II, 25

144 Dieses Nichts ist aus Freiheit ableitbar.

2. Der Begriff des Notwendigen

Möglichkeit und Wirklichkeit sind nach Kierkegaard - wie wir dargelegt haben - Seinsbestimmungen, Notwendigkeit ist hingegen eine Wesensbestimmung.

Wir kommen an den Punkt, da wir fragen müssen, ob das Notwendige werden kann.

Das Werden ist im Grunde ein Beweis dafür, daß etwas nicht notwendig ist; das Einzige jedoch, was tatsächlich i s t , ist das Notwendige, das somit nicht werden kann.

Vor dem Hintergrund der anfangs aufgestellten These, alles Werden sei ein Leiden, muß festgestellt werden, daß das Notwendige nicht leiden kann, und zwar das Leiden der Wirklichkeit nicht leiden kann, wobei es um die empirische, geschichtliche Wirklichkeit geht.

Da Kierkegaard den Begriff des Notwendigen ineins setzt mit dem Begriff des Unveränderlichen des Wesens, muß gefolgert werden, daß das Leiden im Gegensatz dazu etwas mit Veränderung zu tun hat. Es drängt sich der Eindruck auf, Leiden bewege, bringe zum Handeln, sei selber eine Art Tätigkeit.¹⁴⁵ Dieser Eindruck paßt zur Absicht Kierkegaards, im "Zwischenspiel" der "Philosophischen Brocken" das Gleichzeitigwerden zu verhandeln, das - wie wir bereits sahen - getragen wird von Leiden und Leiden impliziert, das auf ein Ziel gerichtet ist und einen Zweck erfüllt.

Das Wesen der Notwendigkeit ist es, zu sein.

Die Frage Kierkegaards, ob Notwendigkeit nicht die Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit sei, läßt sich demnach folgendermaßen beantworten:

Wirklichkeit und Möglichkeit sind nur in betreff ihres Seins, nicht ihres Wesens verschieden. Diese Grundvoraussetzung muß man stets im Auge behalten. Daraus ergibt sich, daß eine

145 Vgl. unser Kapitel über Handeln und Leiden.

Einheit "Notwendigkeit" als eine Wesensbestimmung gar nicht aus dieser Verschiedenheit zu bilden wäre. Würde man den Versuch dennoch unternehmen, käme man zu einem ganz anderen Wesen, das eben aus Möglichkeit und Wirklichkeit bestünde, was aber mit Veränderung nichts zu tun hätte; außerdem würde dieses Notwendige aus Möglichkeit und Wirklichkeit das einzige Gewordene sein, das Werden ausschließt... Wirklichkeit vielmehr ist die Einheit von Möglichkeit und Notwendigkeit, d.h. von einem Wesen, das existiert.¹⁴⁶ Die Möglichkeit, die als Verzweiflung der Unendlichkeit anzusehen ist, verwandelt sich für den Glaubenden in eine Möglichkeit, die endlich gemacht wurde, und die Verzweiflung der Endlichkeit, die Notwendigkeit heißt, wird unendlich gemacht. - So kommt es im Glauben zur angestrebten Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit, von Notwendigkeit und Möglichkeit.

Für den Gläubigen wird die Möglichkeit auf diese Weise zur Freiheit, und erst der gläubige Christ ist das wahre Selbst.

146 Sehr deutlich spricht Kierkegaard über das Verhältnis zwischen Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit in der "Krankheit zum Tode", wo er im ersten Abschnitt über die Verzweiflung der Möglichkeit, die im Mangel an Notwendigkeit besteht, spricht und über die Verzweiflung der Notwendigkeit durch Mangel an Möglichkeit. Kierkegaard vergleicht das Irrelaufen in Möglichkeit mit dem Vokalbilden des Kindes und den Mangel an Möglichkeit mit dem Stummsein; das Notwendige entspricht dann den Konsonanten, die aber erst mit der Möglichkeit aussprechbar werden: "Wenn es an ihr mangelt [die Möglichkeit, d.V.], wenn ein menschliches Dasein dahin gebracht ist, daß es ihm an der Möglichkeit ermangelt, so ist es verzweifelt und ist dies jeden Augenblick, in dem es ihm an Möglichkeit mangelt." KzT 34/35 Von hier aus gibt Kierkegaard eine Definition für "Glaube", die darauf hinausläuft, daß der Mensch, obwohl für ihn selbst keine Möglichkeiten mehr gegeben sind, glaubt, daß für Gott doch alles möglich ist. Vgl. auch UN II, 19 ff.

3. Freiheit und Notwendigkeit des Werdens

Im vorangegangenen Kapitel wurde bereits auf die Gegensatzstruktur von Freiheit und Notwendigkeit hingewiesen. Beide Begriffe sind für Kierkegaard an das Verständnis von Werden gekoppelt.

Im Anschluß an die Ausführungen zu dem Thema "Alles Werden ist ein Leiden" sagt Kierkegaard, die Veränderung des Werdens sei die Wirklichkeit, und der Übergang geschähe durch die Freiheit; kein Werden sei notwendig.

Da alles aus einer freien Ursache heraus wird, besteht kein Grund für irgendein Werdendes. Da Werden nicht aus einem logischen Grund erklärt werden kann, ist es grundlos.

Hier liegt ein Einwand Kierkegaards vor gegen eine Identifizierung von Grund und Ursache, wie er sie bei Hegel sieht.

Dieser setzte in Kierkegaards Verständnis Logik und Metaphysik gleich und damit sowohl Grund als auch Ursache mit Gott. Kierkegaard wendet sich aus seiner christlichen Grundeinstellung heraus gegen die Identifikation von Denken und Sein, d.h. daß das Selbst nicht apriori konstruierbar ist.

Akzeptiert man Kierkegaards Ausgangspunkt, muß man den Schluß ziehen, daß es für jegliches Werden keinerlei Notwendigkeit gibt, es vielmehr durch Freiheit geschieht. -

Nimmt man nämlich das Werden als notwendig an, hat man übersehen, daß letztendlich jede Ursache in einer freiwirkenden Ursache endet. - Sogar in den Folgen eines Naturgesetzes kann man keine Notwendigkeit mehr erkennen, falls man tatsächlich auf das Werden reflektiert.

4. Zusammenfassung und Ausblick

Kierkegaard behauptet, nichts werde schlechthin aus Notwendigkeit. Er argumentiert, Möglichkeit und Wirklichkeit seien zwar im Sein verschieden, im Wesen aber gleich, während bei der Notwendigkeit Sein und Wesen zusammenfalle. Da das Werden als der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit - nach Kierkegaard - aufzufassen ist, wird die Möglichkeit durch die Wirklichkeit zunichte gemacht, da sie in dem Augenblick, in dem sie wird, nicht mehr Möglichkeit ist, sondern Wirklichkeit. Demzufolge kann das Notwendige nicht das Leiden der Wirklichkeit leiden.

Das Werden, das immer Leiden ist, erörtert Kierkegaard konkret am Begriff des Geschichtlichen.

Mit dem letzten Kapitel haben wir uns dem bedeutenden Thema des Glaubens genähert, in Zusammenhang mit dem das Problem des Leidens erst seinen vollen Sinn erhält.

Im Verlauf des nächsten großen Kapitels wird also das Verhältnis des Glaubens zum Leiden geklärt. Dazu müssen wir die wichtigsten Begriffe untersuchen, die den Kierkegaard-schen Glaubensbegriff ausmachen: Paradox, Ärgernis, Wiederholung, das oben angesprochene Geschichtliche und das Vergangene, sowie die Begriffe der Gewißheit und der Ungewißheit.

V. Glaube und Leiden

Schon zu Beginn unserer Untersuchungen haben wir festgestellt, daß für den Schüler, den Lernenden nur Gegenstand des Glaubens sein kann, wer ihm die Bedingung für das Verständnis von Wahrheit gibt.

In ähnlichem Zusammenhang haben wir darüber gesprochen, daß demjenigen, der zeitlich gleichzeitig mit Christus war, kein Vorteil entsteht gegenüber demjenigen, der später lebt; zwar liegt es im Bereich des Möglichen, daß der Frühere durch die Nähe zu dem Mensch gewordenen Gott auf dieses Faktum aufmerksamer wird, aber letztendlich gerät jeder Mensch, sofern er sich damit auseinandersetzt, in ein Dilemma, das zum Glauben führen kann.

Schließlich haben wir noch angedeutet, daß uns in Ironie, Reue und Resignation - so wie Kierkegaard sie versteht - Bewegungen hin zum Glauben vorliegen.

Darüber hinaus haben wir festgehalten, daß in Kierkegaards Augen nur der gläubige Christ wahres Selbst ist.

Kierkegaard sieht im Glauben ein Vermögen der Erschließung des Werdens.

Im Anschluß an unser vorangegangenes Kapitel zum Thema des Werdens ist es nun also gegeben, daß wir uns Kierkegaards Glaubensbegriff zuwenden.

Was eigentlich versteht Kierkegaard unter dem so selbstverständlich gebrauchten Begriff "Glaube"?

Zunächst einmal sieht er ihn in Gegensatz zu Sünde; dann bezeichnet er damit die Überwindung des Zustands der Verzweiflung; und allgemein dient ihm der Begriff schließlich als Charakteristikum für einen Akt des Existierens in ganz bestimmtem Sinne. - Merkmal des Glaubens ist es nach Kierkegaard darüber hinaus, daß das "absurde" Vertrauen auf Gott den Kernpunkt bildet; über das Wissen davon, daß Christus

gelebt hat, hinaus entfällt das Fürwahrhalten von Tatsachen völlig. Glaube besteht nur in Bezug auf die Absurdität, daß die ewige Wahrheit in der Zeit geworden ist.

Objektiv gründet der Glaube auf der Offenbarung, subjektiv auf Leiden, Schuld und Erlösung.

Der wahre Glaube bedeutet eine Wiederholung des verlorenen Selbst oder Reintegration der Freiheit, wie es Kierkegaard in seinem Werk "Begriff der Angst" erläutert.¹⁴⁷

147 In anderen Werken wie z.B. "Zur Selbstprüfung" oder "Christliche Reden" von 1848 betont Kierkegaard vor allem die wichtige Rolle des bewußten Erlebens des Gläubigwerdens oder des stets neu zu vollziehenden Glaubensaktes sowie die Bedeutung dessen, daß der Glaube tagtäglich gelebt werden soll. In ähnlicher Weise spricht Hegel über den Begriff des Glaubens: "Dem Glauben ist nun wesentlich die Form der Vermittlung zu geben; er ist an sich selbst schon diese Form, da er Wissen von Gott und seiner Bestimmung und dieß Wissen in sich selbst ein Prozeß, eine Bewegung, Lebendigkeit, Vermittlung ist. Eben in der Freiheit, welche die innere Bestimmung des Glaubens ist, liegt, daß sie nicht das ist, was wir zunächst substantielle, gediegene Einheit genannt haben, nicht Vorstellung, sondern in der Freiheit bin ich als diese Tätigkeit in der Affirmation, die unendliche Negation in sich ist. Will man nun der Vermittlung die Form einer äußerlichen Vermittlung geben als Grund des Glaubens, so ist das eine schiefe Form. Diese Vermittlung, deren Grund etwas Äußerliches ist, ist falsch. Der Inhalt des Glaubens kann durch Belehrung, Wunder, Autorität etc. an mich kommen, dieß kann der Grund vom Glauben als subjektivem Glauben seyn, aber bei dieser Stellung des Inhalts, daß er als Grund für mich sey, ist dieß gerade das Schiefe, und kommt es zum Glauben, so muß dieß Äußerliche wegfallen, ich mache mir im Glauben das zu eigen, was so an mich kommt, und es hört so auf, ein Anderes für mich zu seyn. Den unmittelbaren Glauben können wir so bestimmen, daß er ist das Zeugniß des Geistes vom Geist, darin liegt, daß in ihm kein endlicher Inhalt Platz hat, der Geist zeugt nur vom Geist und nur die endlichen Dinge haben ihre Vermittlung durch äußere Gründe. Der wahrhaftige Grund des Glaubens ist der Geist und das Zeugniß des Geistes ist in sich lebendig." Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Erster Band. Stuttgart 1927 ff., S. 228/29

Glaube hat weiterhin für Kierkegaard nichts mit Verstandes-
erkenntnis zu tun. Ebensowenig ist Glaube ein Willensakt,
weil nur im Rahmen der Bedingung überhaupt menschliches
Wollen möglich ist. Es ist nämlich so, daß d e r L e h r e r
und nicht die Lehre zum Gegenstand des Glaubens wird, so-
bald er dem Lernenden die Bedingung gibt. Das bedeutet, daß
er den Menschen erneut in die Freiheit setzt, zu wählen, sich
selbst zu entscheiden, in die Freiheit also, die er ja durch
eigene Schuld verwirkt hatte. Mit anderen Worten: Das bedeu-
tet, daß Jesus als Gott Gegenstand des Glaubens wird; der
christliche Glaube glaubt, daß Jesus = Gott ist.¹⁴⁸
Will man nicht zum Sokratischen zurückkehren, muß man den
Widerspruch hinnehmen, daß der Lehrer a l s G o t t die
Bedingung gibt und a l s M e n s c h den Lernenden in
ihren Besitz bringt.

"Dieser Widerspruch ist abermals der Gegenstand des
Glaubens, und ist das Paradox, der Augenblick."¹⁴⁹

148 Die Wahl, die der Mensch hat, ist - als entscheidende
Kategorie für die Konstitution der ethischen Existenz -
eine absolute: Zum einen ist eine absolute Differenz
gesetzt zwischen Wählen und Nicht-Wählen; zum andern
löst das Selbst sich dabei aus endlichen Gegebenheiten.

149 PhBr 59

1. Der Begriff des Paradoxes

Kierkegaard bezeichnet den Glauben auch als paradoxen Mut. Das Paradox selbst sieht er als "Leidenschaft des Denkens" an. Es gilt also nun, dem Begriff des Paradoxes nachzugehen, um die Stellung zu erfassen, die ihm bezüglich der Leidens-Thematik zukommt.

Jede Leidenschaft erstrebt nach Kierkegaard in ihrer höchsten Potenz den eigenen Untergang.

Die höchste Leidenschaft des Verstandes macht darin keine Ausnahme. - Bei dem Versuch, etwas begreifen zu wollen, was er nicht denken kann, stößt der Verstand an eine Grenze zu etwas Unbekanntem. Dieses Unbekannte ist sogar in der Lage, die Selbsterkenntnis des Menschen zu zerstören, deren sich der Mensch doch so sicher ist, wie Kierkegaard zu Beginn des Kapitels III der "Philosophischen Brocken" ausführlich erläutert.

Etwas Unbekanntes liegt insofern vor, als es sich weder um einen anderen Menschen handelt, noch um irgendetwas, das der Mensch kennen könnte.

"So laßt uns denn dies Unbekannte d e n G o t t nennen. Es ist bloß ein Name den wir ihm damit geben. Beweisen zu wollen, daß dies Unbekannte (der Gott) da ist, kommt dem Verstande wohl kaum bei."¹⁵⁰

150 PhBr 36

Vgl. UN II, 256: "Dann laß uns lieber über Gott spotten, schlecht und recht, wie es zuvor in der Welt geschehen ist; das ist immer der schwächenden Wichtigtuerei vorzuziehen, mit der man das Dasein Gottes beweisen will. Denn das Dasein eines, der da ist, zu beweisen, ist das unverschämteste Attentat, da es ein Versuch ist, ihn lächerlich zu machen; das Unglück aber ist, daß man das nicht einmal ahnt und daß man das in vollem Ernst für ein frommes Unternehmen ansieht. Wie kann man nur darauf verfallen, zu beweisen daß er da sei, es sei denn, weil man sich erlaubt hat, ihn zu ignorieren; und nun macht man es dadurch noch verrückter, daß man ihm gerade vor der Nase sein Dasein beweist."

Es wäre töricht, einen Beweis für das Dasein dieses Unbekannten antreten zu wollen. Ist es nicht da, ist es unmöglich, es beweisen zu wollen, und ist es da, ist es insofern unsinnig, es zu beweisen, als man es bereits voraussetzt, sobald der Beweis anhebt.

Kierkegaard wirft denjenigen, die einen Beweis Gottes antreten, vor, sie machten Gott damit lächerlich.

Das Unbekannte verursacht als Grenze, an die man ständig gelangt, die Qual der Leidenschaft; es ist das absolut Verschiedene, für das man keinerlei Kennzeichen hat. Diese absolute Verschiedenheit wurde durch das Schuldigwerden des Menschen, durch die Sünde hervorgerufen.

Der Verstand kann diese absolute Verschiedenheit nicht denken, weil er immer schon Identität voraussetzen muß, um Verschiedenheit denken zu können.

Andererseits darf er aber nie der Versuchung erliegen, dieses Verschiedene demjenigen gleichmachen zu wollen, von dem es verschieden ist, denn dadurch würde der Verstand dem Gott immer ferner stehen - obwohl er ihn dem Augenschein nach näher herangeholt hätte.

In ein- und demselben Paradox liegt also eine Doppelheit, die es zum **a b s o l u t e n** Paradox macht.

Die Unbegreiflichkeit des Paradoxes, mit der es das Denken zu tun hat, bewirkt in der Leidenschaft des Denkens ein Leiden.

Entdeckt der Verstand das Paradox, ist er als tätig zu bezeichnen; entdeckt der Verstand das Paradox **a l s P a r a - d o x**, entdeckt er es als dasjenige, das ihn selbst negiert, muß er als leidend angesehen werden, was in diesem Fall als passiv zu verstehen ist, weil der Verstand - als Denken - in seiner Aktivität gehemmt wird.¹⁵¹

151 "Insofern der Verstand das Paradox entdeckt, verhält er sich tätig, insofern er es als Paradox entdeckt, d.h. als das den Verstand schlechthin Negierende, verhält er sich leidend. Dieses Moment des Leidens kündigt sich bereits in der Leidenschaft des Denkens an, die sich an der Unbegreiflichkeit des Paradoxes entzündet und

Dementsprechend ist auch die Unterscheidung zwischen handelndem und leidendem Ärgernis, wobei Leiden als passiv, rezeptiv zu verstehen ist im Gegensatz zu aktiv, produktiv.

Ergibt es sich, daß Paradox und Verstand "glücklich zusammenstoßen", entsteht im Augenblick eine glückliche Leidenschaft, bei der es sich um Glaube handelt; dabei schaltet sich der Verstand quasi selbst aus, und das Paradox gibt sich hin. Auf diese Weise wird es dem Lernenden möglich, das Paradox als Paradox zu akzeptieren (Nicht: das Paradox zu verstehen!).

Die sich durch diesen glücklichen Zusammenstoß ergebende Leidenschaft ist die Bedingung, die das Paradox mitgibt; hätte der Lernende bereits die Bedingung, wäre er ja in der Wahrheit.

Das Paradox vereint den Widerspruch der Ewigmachung des Geschichtlichen und der Geschichtlichmachung des Ewigen. Und dieses Absurde, daß das Ewige, der Durchbruch des Göttlichen durch die Immanenz, das Geschichtliche ist, kann nicht Gegenstand eines Erkennens sein, vielmehr des Glaubens.¹⁵²

"[...] sondern der Widerspruch ist, daß er [der Lernende, d.V.] in dem Augenblick die Bedingung empfängt, welche, da sie eine Bedingung für das Verständnis der ewigen Wahrheit ist, eben damit die ewige Bedingung ist. Verhält es sich anders, so stehen wir bei der sokratischen Erinnerung."¹⁵³

das Denken über sich hinaus zur Wahrheit treibt, die nicht mehr von der Art des Denkens ist."
Pieper: Geschichte und Ewigkeit. 46

- 152 Das Thema des Geschichtlichen und des Ewigen werden wir sogleich erörtern - Das Absurde faßt Kierkegaard als Gegenstand des Glaubens auf, wie es besonders in "Furcht und Zittern" zum Ausdruck kommt, und sieht darin für den Verstand eine Grenze der Möglichkeit zu begreifen. - Handeln in Kraft des Absurden ist für Kierkegaard identisch mit Handeln im Glauben, Handeln im Vertrauen auf Gott.
- 153 PhBr 59

Das Paradox gibt den Glauben als Bedingung der Möglichkeit des Verstehenkönnens der Wahrheit mit, er ist also in diesem Sinn keine menschliche Leistung.

Glaube kann weder als Erkenntnis-, noch als Willensakt bestimmt werden; er schließt die Konstatierung oder Anerkennung eines Sachverhalts aus.

Vielmehr ist im Glauben - nach Kierkegaard - eine göttliche Gabe zu sehen, die auf das Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und Mensch abzielt und somit aus der Sicht des Menschen

Zum Thema des Absurden in Zusammenhang mit dem Glauben und zu dem, was für Kierkegaard Glaube besagt, äußert sich John J. Ansbro wie folgt: "The anguish developed as Abraham could not seek consolation through direct communication with others. Grappling with the absurdity of the demand made upon him, Abraham in this situation had to sustain an absolute relation to the Absolute with no support from community, humanity or tradition, and had to experience the dread of conflicting with his ethical obligation to love the son he was asked to sacrifice. The suffering of the Christian increases as he seeks to identify with Christ the Pattern. Kierkegaard warns us that the condition of faith is to be 'contemporaneous' with the suffering Christ, and 'in the situation of contemporaneousness to become a Christian...proved to be an even greater torment and misery and pain than the greatest human torment...' A sharp distinction is drawn between Christ in His humiliation and Christ in His glory. True, the Christian believes that Christ is in His glory and he expects that Christ will come again in glory, but Kierkegaard maintains that the Christian must approach Christ as He actually existed, 'for here on earth the Pattern...can only be seen in lowliness' [7]. Thus, Kierkegaard can pray that the militant Church never become the triumphant Church. When he accepts Christ's teaching as if it were Christ in glory who presents it then in fact we have distorted it. Christ chose to live in such extreme humiliation so that it was absolutely impossible for any man to shirk the claims made upon him with the excuse or evasion that the Pattern was in possession of earthly or worldly advantages which he had not."

Ansbro, John J.: Kierkegaards Gospel of Suffering. In: Philosophical Studies. vol. XVI. Dublin 1967 (nachfolgend zitiert als: J.J. Ansbro: Kierkegaard's Gospel). S. 187/88

über einen bestimmten Inhalt verfügt. So läßt sich auch erklären, wieso der Gleichzeitige dem Späteren gegenüber keine Vorteile hat.

Dadurch, daß der Glaube das Paradox zum Gegenstand hat und in diesem Verhältnis auch noch glücklich ist, ergibt sich, daß der Glaube genauso paradox ist wie das Paradox.

Kierkegaard bezeichnet Jesus Christus als das absolute Paradox, weil er einerseits in dieser Welt *e r s c h e i n t* und doch andererseits den Eindruck erweckt, als sei er ausschließlich *v o n d i e s e r W e l t*; weil er als wahrer Gott und als wahrer Mensch zugleich diejenige Tatsache ist, die keinen Platz hat im menschlichen Denken, u n d weil er selbst nur die Voraussetzung geben kann, ohne die es unmöglich ist, ihn als das zu erkennen, was er wirklich ist.¹⁵⁴

Die Auseinandersetzung des Verstandes mit dem absoluten Paradox führt in jedem Fall zur "Agonie des Verstandes", wie es Ansbro interpretiert.

Aber nicht nur der Verstand ist betroffen, sondern auch das menschliche Herz, das das Paradox nicht fassen kann, daß Christus in die Welt kam, u m z u l e i d e n .

154 Die Beziehung zwischen Paradox und Denken bzw. Denken und Glaube kommt besonders deutlich in der Geschichte von Abraham zum Ausdruck. Kierkegaard hebt diese Beziehung in dem Werk "Furcht und Zittern" hervor, dessen Teil "Problemata. Vorläufige Expektoration" mit dem Abschnitt schließt: "Es ist denn nun meine Absicht, aus der Geschichte von Abraham das Dialektische, das darin liegt, in der Gestalt von Problemata herauszuziehen, um zu sehen, was für ein ungeheuerliches Paradox der Glaube ist, ein Paradox, welches einen Mord zu einer heiligen, Gott wohlgefälligen Handlung zu machen vermag, ein Paradox, das Isaak Abraham wiedergibt - etwas, dessen sich kein Denken bemächtigen kann, weil der Glaube eben da beginnt, wo das Denken aufhört." FuZ 56

Offensichtlich soll ein direkter Konflikt mit dem menschlichen Verstand herbeigeführt werden und dieser letztendlich dem Glauben Platz machen.¹⁵⁵

In der Wahl, die der Mensch zu vollziehen hat, weiß er sich leidend; wählt der Mensch sein absolutes Telos, ist Leiden eine notwendige Begleiterscheinung.

Wie John W. Elrod ausführt, ist - laut Kierkegaard - das Bewußtsein seiner selbst als leidend jedoch nicht gleichbedeutend mit der aktuellen Wahl seiner selbst als ein Leidender. Einzig in der aktuellen Wahl seiner selbst versteht sich das Individuum als leidend.¹⁵⁶

155 "The Paradox of the 'absurd' is that the eternal truth comes into existence like any other individual human being. The Paradox is also the fact that Christ came into the world in order to suffer and revealed Himself in suffering [...] The Incarnation is both a folly to the understanding and an offense to the human heart. If the Incarnation is a folly to the understanding, then according to Kierkegaard belief in the Incarnation would be contra rationem, not merely supra rationem [...]. The description of the relation to the Paradox as 'a crucifixion of the understanding' obviously is intended to involve a direct conflict with man's reason with all the suffering this produces. Faith does not obliterate the agony of this sacrifice of the intellect. Kierkegaard's interpretation of God's demand on Abraham to sacrifice the child of promise discerns a sacrifice of intellect as well [...]. According to Kierkegaard, the leap of faith tells Abraham that all things are possible including the restoration of the finite which he has renounced, whereas understanding yields the less extensive conclusion that God can do only that which is possible. Was Abraham's faith such that he was able to leave his understanding completely behind or was his faith unable to erase completely the agonies of the understanding? It seems that the demands and hence the anguish of reason remained." J.J. Ansbro: Kierkegaard's Gospel. 187

156 "Now the existential expression of suffering is a still more concrete realization of what is involved in choosing oneself and in reconstructing one's self in existence through the choice. In the choice of himself, the individual must not only renounce the matrix of relative ends and relations in which he lives but also accept suffering as the necessary accompaniment of choosing one's absolute telos. That is to say, to exist actively as a sufferer is a deeper and more concrete existential understanding of what it means to be fully responsible

Das absolute Verhältnis zum Absoluten ist in Kierkegaards Sinn gleichzusetzen mit wahrhaftem Existieren, und dieses Existieren impliziert Leiden, da es sich nicht direkt mitteilen kann und somit ohne äußeren Ausdruck ist; das Leiden wird zum höchsten Handeln; es ist eine existentielle Bewegung.¹⁵⁷

Wie wir bereits im Zusammenhang mit dem Begriff der Resignation sahen, implizieren solche Bewegungen die Bereitschaft, sich mit dem Transzendenten einzulassen. Der Weg dazu führt über Ironie, Resignation und Reue. Derjenige, der dem Christentum in seinen Forderungen nachkommen will, gelangt über die Wahl seiner selbst zur Reue. Er erkennt sich als Sünder und bereut seine Verfehlung. Dieser Schritt setzt natürlich die Realität der Sünde voraus und eine transzendente Macht, der gegenüber der Mensch sich zu verantworten hat, der er allerdings nicht genügen kann. "In kraft des Absurden" glaubt der Betreffende an diese Macht und prallt dadurch mit der Umwelt zusammen, was Leiden evoziert, und leidet darüber hinaus unter der Schwierigkeit, einerseits sich selbst als Mensch und die Transzendenz streng auseinander zu halten, andererseits ein Verhältnis zwischen beiden zu sehen.

Reue ist nach Kierkegaard als letztes Wort der Ethik aufzufassen, denn Reue läßt das Handeln wegfallen, das die Ethik fordert, bereut dies aber auch wiederum. Aus eigener Kraft kann der Mensch das Problem des Sündigseins also gar nicht lösen. Damit wird die "teleologische Suspension des Ethischen" zu einer allgemeinen Regel.

for absolutely relating to one's absolute telos and relatively relating to relative ends. In suffering, the individual as freedom more clearly and correctly understands himself."

Elrod, John W.: Being and existence in Kierkegaard's pseudonymous works. Princeton 1975 (nachfolgend zitiert als: J.W.Elrod: Being and existence.). S. 169

157 Vgl. Teil B unserer Arbeit: B. I., VII.

Die oben angesprochene absolute Beziehung des Menschen zu einem absoluten Telos, in der sich der Mensch als leidend versteht, ist nur zu akzeptieren, wenn man von der freiwilligen Übernahme des Leidens ausgeht, denn die religiöse Existenz zeichnet sich gerade dadurch aus, daß sie stets aufs neue Stellung bezieht zu der Tatsache des Sündigseins, dabei anerkennt, daß der Mensch die Unwahrheit ist und durch das Wissen von der Wahrheit dazu gebracht wird, das Leiden als Selbstverständlichkeit zu übernehmen.¹⁵⁸

Ausgehend davon, daß jenes Faktum des Mensch gewordenen Gottes das absolute Paradox ist, läßt sich feststellen, daß aus dessen Folgen keine Vorteile gewonnen werden können, denn diese Folgen wären ebenso unwahrscheinlich wie das Paradox selbst. Die Konsequenzen sind nur auf den ersten Blick von Vorteil, nämlich dann, wenn man den "Glauben" zur zweiten Natur des Menschen macht. Diese "Naturalisierung"

158 "Mit der freiwilligen Übernahme des Leidens wiederholt der Mensch die Tat Gottes, der menschliche Natur annahm, um den Menschen zu retten [...] Das Leiden Christi ist unerklärbar, da Christus nicht Sünder war. Umgekehrt nun bringt der Mensch durch seinen Verzicht auf seine Unmittelbarkeit, auf das selbstsüchtige, sündhafte Gottseinwollen, seinen Willen zum Ausdruck, Gott in der Wahrheit gleich zu werden. Der Pfahl im Fleisch erinnert den Menschen ständig an seine immer schon gesetzte Sünde und verhindert ein Gottgleichsein. Dies geht auch daraus hervor, daß der Einzelne durch den Glaubensakt nicht plötzlich strukturell verändert ist derart, daß er nur noch 'ewig' ist; er bleibt im Gegenteil weiterhin und gerade im Existenzwiderspruch verhaftet. Dieser ist Inzident seines Strebens, das im stets von neuem vollzogenen Glaubenssprung die Differenz zwischen Gott und Mensch aufheben will. Die fortgesetzte Bewegung in Sprüngen, des schmerzhaften Sichlosreißen aus der Unwahrheit und des Auslangens nach der ewigen Seligkeit, ist die Geschichte der christlich-religiösen Existenz."
Pieper: Geschichte und Ewigkeit. 126/27

jenes Faktum des Mensch gewordenen Gottes hätte zur Folge, daß die Aufmerksamkeit (Erschütterung durch Wunder u.ä.) nicht mehr so erregt würde und somit letztlich eine Entscheidung zwischen Ärgernis und Glaube entfielen. Dann allerdings könnte von Glauben keine Rede mehr sein, denn man gelangt zum Glauben nur über das Ärgernis - wie wir gleich sehen werden -, und jeder Einzelne muß die Wahrheit zuerst von Gott erhalten und die Voraussetzung dazu, sie als solche zu begreifen. Das Paradox läßt sich also gar nicht naturalisieren. Es ist als Paradox, mit dem sich jeder Christ immer wieder neu auseinanderzusetzen hat, ausschließlich für den Glauben bestimmt. Und bei der Auseinandersetzung mit ihm spielen die oben erwähnten Konsequenzen demnach auch keinerlei Rolle.

"Aber die Folgen, die auf ein Paradox gebaut sind, sind ja, menschlich gesprochen, über dem Abgrunde erbaut, und der Gesamtgehalt der Folgen, welcher dem Einzelnen nur übergeben wird unter der Übereinkunft, daß es in-kraft eines Paradoxes sei, ist ja nicht hinzunehmen als fester Grundbesitz, da das Ganze in der Schwebe ist."¹⁵⁹

2. Das Ärgernis

Gerade haben wir in Zusammenhang mit dem Begriff des Paradoxes den Terminus "Ärgernis" erwähnt. Kierkegaard fügt dem Begriff häufig das Attribut "leidend" hinzu, oder er spricht von den "Leiden des Ärgernisses".

Welcher Zusammenhang zwischen dem Ärgernis und dem Leiden besteht, wird jetzt untersucht. Bei dieser Erörterung knüpfen wir an unsere ersten Kapitel an, denn zum einen müssen wir den Ausdruck der "unglücklichen Liebe" nochmals aufgreifen, anhand dessen die Bedeutung des Ärgernisses für Kierkegaard verdeutlicht werden kann; zum andern beziehen wir uns auf die Tatsache des Leidens Gottes, verknüpft mit seiner Liebe in und zu allem, die Ärgernis gibt für das menschliche Verstandesvermögen.

Die Begriffe der "glücklichen Liebe" und der "unglücklichen Liebe" verwendet Kierkegaard in verschiedenen Zusammenhängen. Eine Art "unglückliche Liebe" liegt für ihn vor, wenn das Paradox und der Verstand in völligem Unverständnis zusammenstoßen. (Um eine "glückliche Liebe" hingegen handelt es sich, wenn sie in gemeinsamem Verständnis darüber zusammenstoßen, daß sie voneinander verschieden sind.) Diese "unglückliche Liebe" nennt Kierkegaard Ärgernis. Jedes Ärgernis wiederum ist für ihn leidend. Dies läßt sich erklären, wenn man in der unglücklichen Liebe des Verstandes ein gehöriges Stück Eigenliebe sieht. Diese mag tun, was sie will - sie wird immer leidend sein, denn Idee und Wirklichkeit kollidieren hier derart, daß zwangsläufig Leiden entsteht.

Kierkegaard nennt diese Form des Ärgernisses auch die negative.¹⁶⁰ - Der Mensch, der sich im Zustand des leidenden Ärgernisses befindet, ist einfach nicht in der Lage, die Wahrheit zu ignorieren, schafft aber auch nicht den Schritt zum Glauben. Es ist für einen solchermäßen Geärgerten un-

160 Vgl. KzT. 133

möglich, mit den Gedanken um das Paradox ruhig dahinzuleben; vielmehr wird das Problem zum entscheidenden seines Lebens; unentwegt beschäftigt er sich damit, doch zu einer Entscheidung gelangt er nicht.

Somit drückt der Geärgerte durch sein Leiden aus, daß das Christentum höchste Priorität hat.¹⁶¹

Das Leiden des Ärgernisses äußert sich in selbstquälerischem Verhalten, in Gleichgültigkeit oder im Triumphieren; es scheint Handeln hervorzubringen, doch diese "Kraftäußerung" ist illusorisch.

Im Zustand des leidenden Ärgernisses leugnet der Verstand die absolute Gültigkeit des Paradoxes. Dem Verstand nämlich geht der Sinn für das Wesentliche menschlicher Existenz ab. Nur wenn der Verstand seine Grenzen anerkennen würde, entginge er der Gefahr, sich vor dem Glauben zu verschließen. Das Paradox, das für Kierkegaard Kernstück des christlichen Glaubens ist, kann vom Verstand, der nicht für den Glauben offen ist, nur als Ärgernis empfunden werden.

Der Verstand muß die absolute Gültigkeit des Paradoxes leugnen, da er gegen den Glauben steht; würde dieser Gegensatz verwischt oder verharmlost, käme man zu einer Verwirrung der heidnischen und der christlichen Sphäre, zu einer Verwirrung, vor der Kierkegaard immer wieder warnt.

161 Das erwähnte Paradox kommt erst durch ein rückhaltloses Engagement in den Blick, das Kierkegaard als Leidenschaft bezeichnet, die denjenigen, der über diese Leidenschaft verfügt, zum Transzendenten treibt. Alles umstoßend und in wahren Aufruhr gipfelnd gelangt der Existierende im Moment der Leidenschaft zu einer Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit. Das Interesse der Leidenschaft, durch das das Paradox bewältigt werden kann, prägt die gesamte Existenz des Menschen; es bezieht sich auf die Freiheit des Individuums, verstanden als ein absolutes Verhältnis zu einem Absoluten. Vgl. unsere vorherigen Ausführungen zum Begriff der Leidenschaft.

Der Glaube steht somit auch über der Vernunft.

Damit ist eine deutliche Trennlinie zwischen Philosophie und Christentum gezogen.

Den Ausgangspunkt für ein derart leidendes Ärgernis bildet nicht der Verstand; es ist vielmehr an das Paradox gekoppelt. Das Paradox w i r d mit dem Ärgernis. Alles nämlich, was das Ärgernis selbst auszudrücken scheint, stammt vom Paradox. Der Verstand kann eben das Paradox nicht begreifen!

Das Ärgernis verbleibt stets außerhalb des Paradoxes. Das stammt wiederum vom Paradox und nicht etwa vom Verstand her, und das Ärgernis ist eine Art Zeuge dafür.

Dieses Verhältnis zwischen Verstand, Paradox und Ärgernis zeigt sich immer wieder, und stets wird der Eindruck zu-nichte gemacht, der Verstand sei dem Paradox überlegen.

"Wenn der Verstand das Paradox nicht in seinen Kopf bekommen kann, so hat der Verstand dies nicht erfunden, sondern das Paradox selbst, welches paradox genug dazu gewesen ist ohne alle Scheu den Verstand für einen 'Klotz' und Stein' zu erklären, der zuhöchst 'Ja und Nein' zur gleichen Sache sagen kann, was 'keine gute Theologie' ist. So ist es mit dem Ärgernis. Alles, was es über das Paradox spricht, hat es von diesem gelernt, ob es gleich selbst es erfunden haben will, indem es sich eine Gehörstäuschung zunutze macht."¹⁶²

Das Ärgernis hat seine Aufgabe darin, die Verschiedenheit von Gott und Mensch, von der wir oben gesprochen haben, deutlicher hervortreten zu lassen.

Das Ärgernis ergibt sich letztlich, wenn dem Individuum etwas als neu geboten wird, was es immer schon zu haben glaubte. In Bezug auf das Christentum bedeutet das, daß das

Ärgernis dadurch entstand, daß das bereits Vorhandene übernommen, aber neu gemacht wurde. Durch die Neuigkeit des Christentums wurde der Mensch einer Sinnestäuschung enthoben, und das bereitet ihm Ärgernis.

Im Zusammenhang mit Kierkegaards Denken ist "Ärgernis" zu verstehen als religiöser Begriff, der - in Bezug auf Christus in dialektischem Gegensatz zum Glauben steht und sich auf die Forderung nach der Gleichzeitigkeit mit dem e r n i e - d r i g t e n C h r i s t u s richtet, die in die echte Entscheidung führen soll.

Kierkegaard unterscheidet zwei Formen des Ärgernisses, deren eine sich auf die Hoheit des Gottmenschen, deren andere sich auf seine Niedrigkeit bezieht.¹⁶³

Bei der ersten Form von Ärgernis geht es darum, daß jemand mehr als ein Mensch sein will.

Bei der zweiten Form von Ärgernis handelt es sich darum, daß derjenige, der behauptet, Gott zu sein, sich als geringer, armer, leidender und ohnmächtiger Mensch erweist.

Als Nachfolger nun muß man sich bemühen, sein eigenes Leben dem Leben Jesu so ähnlich zu machen, wie es einem Menschen möglich ist, und das impliziert vor allem Leiden. Dieses Leiden ist Leiden durch die Mitmenschen. Derjenige nämlich, der die Nachfolge Jesu antritt, muß sich dem Unverständnis der Welt stellen, die nicht einsehen will und kann, daß die freiwillige Übernahme von Leiden "der rechte Weg" sein soll. Der Mensch, der sich um Nachfolge bemüht, erleidet zum einen Reaktionen der "Mehrheit", die sich darauf beziehen, daß dieser Einzelne sich im Besitz der Wahrheit wähnt bzw.

163 "Entweder es richtet sich gegen die Hoheit, man ärgert sich darüber, daß ein einzelner Mensch sagt, er sei Gott, auf eine Art handelt oder spricht, welche Gott verrät (darunter wird unter B gehandelt). Oder das Ärgernis richtet sich wider die Geringheit, daß der, welcher Gott ist, der geringe Mensch ist, leidend wie ein geringer Mensch (darüber wird unter C gehandelt)."

eine Wahrheit anstrebt, die anderen Menschen verborgen ist. - Zum andern hat der Nachfolgende Leiden zu erdulden, das sich darauf bezieht, daß er, der doch scheinbar besser ist, sich auf "dem rechten Weg" befindet, die Wahrheit kennt, daß er nur mühsam das Leben meistert, Schwierigkeit über Schwierigkeit zu bestehen hat, abseits steht.

Dieses Leiden an dem Verhalten der Umgebung ist Kennzeichen der Nachfolge Jesu.

Kierkegaard wirft im Anschluß an seine Ausführungen zum Ärgernis dem spekulativen Denken vor, es setze das Begreifen an die Stelle des Glaubens, indem es den Glauben dadurch abschafft, daß es die Möglichkeit des Ärgernisses abschafft. Daraus folgert er, daß durch Abschaffung von Glaube oder der Möglichkeit des Ärgernisses der Gottmensch abgeschafft werde und letztendlich das Christentum.¹⁶⁴

Kierkegaard führt aus, daß das Ärgernis als solches immer für den Einzelnen entsteht und das Christentum jeden Einzelnen auffordert, sich entweder zu ärgern oder zu glauben. Demzufolge ist das Schlimmste, mit dem sich der Mensch auseinanderzusetzen hat, das Ärgernis.

Andererseits aber ist ohne die Möglichkeit des Ärgernisses kein Weg zum Glauben gegeben.¹⁶⁵

164 "Das Entscheidende am christlichen Leiden ist: Freiwilligkeit, und daher M ö g l i c h k e i t d e s Ä r g e r n i s s e s f ü r d e n , d e r l e i d e t." E 104

165 "Nimm deshalb die Möglichkeit des Ärgernisses vom Christentum fort, oder nimm von der Vergebung der Sünden den Kampf des geängstigten Gewissens fort [..], und schließe dann je eher desto lieber die Kirchen oder mach sie zu Vergnügungsstätten, die den ganzen Tag offenstehen."

Kierkegaard: Der Liebe Tun. 221

Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich, daß Glaube und Ärgernis in einem bestimmten Verhältnis zueinander stehen. - In den "Philosophischen Brocken" bezeichnet das Ärgernis allerdings nicht den Gegensatz des Glaubens zur Vernunft, vielmehr ist es als Möglichkeit eine negative Bestimmung des Glaubens. - Es ist damit - wie oben bereits erwähnt - für den außerhalb des Glaubens stehenden Verstand Gegenstand und führt das Leiden des Verstandes an seiner Machtlosigkeit über denjenigen Anstoß herbei, den der Verstand selbst gewollt hat, und über dessen Vernichtung. Um es noch einmal klarzustellen: Für den Glaubenden ist die ständige Möglichkeit des Ärgernisses negative Bestimmung. Es ist ein Mittel zur Hervorrufung einer existentiellen Antwort. Diese Antwort wird im christlichen Glauben insofern gegeben, als er die Möglichkeit eröffnet, die Gegensätzlichkeit der Existenz, die nicht etwa durch eine "Transzendenz-Bewegung" zu lösen ist, als Einheit zu vermitteln. Das Aushalten, nicht die Aufhebung der Synthese des Menschen ist nur mit Hilfe des christlichen Glaubens zu leisten. Dieser Glaube ist Glaube an etwas Bestimmtes, nämlich an die Offenbarung der ewigen Wahrheit zu einer bestimmten Zeit der Geschichte, was Kierkegaard auch formuliert:

Glaube = Wahrheit

Der Mensch, den Kierkegaard mit "Unwahrheit" gleichsetzt, gelangt durch den Erhalt der Voraussetzung, Wahrheit zu verstehen, zum Glauben, d.h. zur Wahrheit.

Der Glaube ist also Resultat eines (übrigens: freiwilligen) Aktes, der die Wahl eines Risikos impliziert, nämlich der Behauptung einer Position, deren Wahrheit - objektiv betrachtet - ungewiß ist.

Diese Wahl ist Selbst-Wahl, das verlorene Selbst wird wiederholt, d.h. es kommt zur Reintegration der Freiheit.

Es ergibt sich, daß bei einer Gleichsetzung von Glaube mit Wahrheit und weiter mit Freiheit und schließlich dem Guten

sich Glaube und Unglaube so zueinander verhalten wie Wahrheit und Unwahrheit und wiederum Freiheit und Unfreiheit und endlich wie Gut und Böse.

Dieser Abschnitt hat wichtige Ergebnisse gebracht. Zum einen wurde festgestellt, daß das Ärgernis prinzipiell Grund des "Leidens" des Verstandes ist (Der Verstand kann es ja in keiner Weise verstehen.); es hindert ihn derart im Denken, daß er zur Passivität verurteilt wird. - Zum andern kann man anhand der Erörterungen zu dem Komplex Glaube:Unglaube = Wahrheit:Unwahrheit = Freiheit:Unfreiheit = Gut:Böse folgern, daß eine Wiederholung auch von Leiden möglich ist als Kennzeichen von Existenz, als zum wahren Leben gehörig. Und da für den Christen Leiden auf die Wahrheit gerichtet ist, wird es als sinnvoll erfahren.

Nun gilt es noch festzuhalten, daß Kierkegaard dem leidenden Ärgernis das *h a n d e l n d e* Ärgernis gegenüberstellt. Dieses ist dadurch gekennzeichnet, daß der Verstand, indem er unentwegt reflektiert¹⁶⁶, immer wieder aufs neue feststellen muß, daß er das Paradox nicht begreifen kann.

166 Es ist nicht unwichtig, hier darauf hinzuweisen, daß Kierkegaard in der Reflexion eine wesentliche Triebkraft der Nivellierung sieht und im abfälligen Sinn von seiner Gegenwart als der Zeit der Reflexion spricht. So sagt er im "Buch über Adler": "Unsere Zeit ist die der Reflexion und Verständigkeit." Kierkegaard: Die religiöse Verwirrung der Gegenwart beleuchtet an Magister Adler als Phänomen. S. 198. Hier liegt ein Angriff auf die Hegelsche Philosophie vor, der Kierkegaard vor allem Leidenschaftslosigkeit unterstellt, die Handeln verhindere. Das Reflektieren und Verständigsein habe zur Folge, daß kein echtes Lebensverhältnis mehr eingegangen würde, da jeder außerhalb von allem stünde. Außerdem vertritt in Kierkegaards Augen die Reflexion die Meinung, die Möglichkeit zum Tun sei entscheidender als das wirkliche Tun, woraus sich ein totales Auf-der-Stelle-treten ergäbe. Abstrakte Gleichmacherei, die Akzentuierung der Menge würden zudem nur hemmen. Reflexion im Übermaß, allzu hohe Wertschätzung der Menge und die Etablierung des Pressewesens sind für Kierkegaard

Kierkegaard erinnert jedoch daran, daß das leidende Ärgernis seinem Verständnis nach keine bloße Begebenheit ist, sondern in gewisser Weise eine Handlung; insofern liegt im leidenden Ärgernis doch auch ein wenig Stärke zum Handeln, und das handelnde Ärgernis ist ausgezeichnet durch eine gewisse Schwäche.¹⁶⁷

Es wurde gezeigt, daß Kierkegaard verschiedene Formen des Ärgernisses kennt, von denen für unsere Untersuchung das leidende Ärgernis und - in Gegenüberstellung dazu - das handelnde Ärgernis von Bedeutung sind.

Denken wir an unsere Explikation des Kierkegaardschen Handlungsbegriffs, müssen wir hier nochmals darauf verweisen, daß sich daraus ergab, daß Leiden insofern mit Handeln ineins gesetzt wird, als es um religiöses Handeln geht, das auf das Ziel der ewigen Seligkeit gerichtet ist und dadurch Leiden einen positiven Sinn verleiht.

Zeichen eines Nivellierungsprozesses, der in einer Katastrophe enden könnte. - In anderem Sinn behandelt Kierkegaard den Begriff der Reflexion im "Reflex des Tragischen" und in "Schattenrisse" im ersten Teil von E - O und mit Bezug auf die diversen Formen der Verzweiflung in der KzT. - Was er schließlich unter der c h r i s t - l i c h e n Bewegung der Reflexion versteht, formuliert er in den "Schriften über sich selbst": "Das ist, in der 'Christenheit' christlich die Bewegung der Reflexion; man reflektiert sich nicht ins Christentum hinein, sondern man reflektiert sich aus dem Andern heraus und wird, einfältiger und einfältiger, Christ."

Kierkegaard: Die Schriften über sich selbst. S. 5

167 Zur Verdeutlichung der Unterscheidung zwischen handelndem und leidendem Ärgernis diene folgendes Zitat: "Climacus unterscheidet gemäß der Entscheidung als Stimm-enthaltung und der Entscheidung als radikale Negation zwei Formen des Ärgernisses: das leidende und das handelnde Ärgernis. Entweder reflektiert der Verstand unausgesetzt das Paradox, um stets erneut festzustellen, daß er es nicht begreifen kann, oder aber er wendet sich entschieden ab von ihm und leugnet seine absolute Gültigkeit." Pieper: Geschichte und Ewigkeit. 75

Nachdem in den ersten Kapiteln unserer Arbeit anhand der Analyse der "Philosophischen Brocken" verschiedene Kierkegaardsche Termini untersucht und in eine Beziehung sowohl untereinander als auch zum Begriff des Leidens gesetzt worden sind, hat sich das Verhältnis von Paradox, Glaube und Ärgernis als besonders relevant für unser Thema herauskristallisiert.- Da seine Bedeutung für unsere Untersuchung nicht zu unterschätzen ist, gehen wir im Folgenden noch näher darauf ein.

In Bezug auf die anzustrebende Gleichzeitigkeit mit Jesus Christus läge der Vorteil desjenigen, der früher lebt, gegenüber dem Späteren möglicherweise darin, durch die geringere Distanz von der Erschütterung, die jenes Faktum des Mensch gewordenen Gottes hervorgerufen hatte, aufmerksamer zu werden auf das, was jenes Faktum beinhaltet.

Diese Aufmerksamkeit muß jedoch nicht notwendigerweise den Glauben bewirken, vielmehr kann sie ebenso gut zum Ärgernis führen.

Der Vorteil, den der Frühere dem Späteren gegenüber augenscheinlich hätte, ist dialektischer Natur und von zweifelhafter Art. Jede Generation wird dem gleichen Dilemma Glaube - Ärgernis ausgesetzt - sofern die menschliche Gedankenlosigkeit das Faktum nicht völlig verschwinden läßt, wie Kierkegaard argwöhnt. Es muß nämlich in diesem Zusammenhang festgehalten werden, daß es sich bei diesem Faktum nicht um ein Faktum handelt, das irgendeine historische Information vermittelt. Man kann durch dieses Faktum nichts "zu wissen" bekommen. Der Mensch gewordene Gott darf nicht anhand der Folgen seines Lebens beurteilt werden. Er möchte lediglich Zeichen des Ärgernisses und Gegenstand des Glaubens sein.¹⁶⁸

168 In der "Einübung im Christentum" stellt Kierkegaard diesen Sachverhalt sehr klar heraus, wenn er im ersten Teil im Abschnitt "Einhalt" formuliert: "Er will nicht, gemäß Menschenweise, nach den Folgen beurteilt werden, die sein Leben gehabt hat, das heißt, er ist und will sein

Nur als Zeichen des Ärgernisses und als Gegenstand des Glaubens hat er existiert.

Da das Verhältnis zum Christentum darin besteht, daß man sich ärgert oder glaubt, und man nur durch die Möglichkeit des Ärgernisses zum Glauben gelangt, liegt im Ärgernis eine christliche Bestimmung vor, die in einem bestimmten Verhältnis zum Glauben steht.¹⁶⁹

Als zentrale Begriffe für unser Thema haben sich Ärgernis, Glaube und Paradox erwiesen.

Für Kierkegaard bilden sie den Ausgangspunkt für sein gesamtes Schaffen.

In unserer Problematik nehmen sie eine Position ein, ohne die die Frage nach dem Stellenwert des Leidens in Kierkegaards Werk nicht zu verstehen wäre.

Wir haben vor allem versucht, zu zeigen, daß zum einen bereits das Ärgernis als leidend anzusehen ist; daß zum andern das Paradox Leiden bei demjenigen hervorruft, der sich mit ihm auseinandersetzt; daß schließlich der Begriff des christlichen Glaubens für Kierkegaard Leiden impliziert, die schon zwangsläufig dadurch aufkommen, daß man als wahrhafter Christ in allem die Nachfolge Christi antreten soll, und Christus kam laut Kierkegaard in die Welt, um zu leiden.

Zeichen des Ärgernisses und Gegenstand des Glaubens; ihn nach den Folgen seines Lebens beurteilen ist Gotteslästerung; um seiner Gottheit willen ist sein Leben, das welches er lebte und gelebt hat, unendlich mehr entscheidend als alle Folgen, die es in der Geschichte hat."
E 20/21

- 169 Kierkegaard führt dieses Thema im zweiten Teil der "Einübung im Christentum" aus. Ergänzend sei auf Tagebuch III 13 / IX A 57 verwiesen, wo er schreibt: "Nein, Jesus Christus ist das Zeichen des Ärgernisses und der Gegenstand des Glaubens. Erst in der Ewigkeit ist er in seiner Herrlichkeit. Hier auf Erden darf er niemals anders dargestellt werden als in seiner Niedrigkeit, auf daß jeder sich ärgern oder glauben kann."

Damit ist dieses Leiden aber gleichzeitig als tätig gekennzeichnet. Das Leiden bringt den Betroffenen voran; er wird zum Handeln veranlaßt und verändert auch dementsprechend.

In diesem Punkt unterscheidet sich Kierkegaard von manchem Denker, der den Begriff "Leiden" eher als Apathie und Passivität hervorrufend versteht. Man darf allerdings auch nicht vergessen, daß Kierkegaard das Positive am Leiden nur in Zusammenhang mit dem christlichen Glauben sieht.

3. Der Begriff der Wiederholung

Im Zusammenhang mit unseren Untersuchungen zu "Ärgernis" und "Paradox" haben wir den Ausdruck "Wiederholbarkeit von Leiden" gebraucht. Wir müssen also nun klären, was Kierkegaard unter "Wiederholung" versteht - zumal dieser Terminus auch noch bei der Erörterung der Begriffe des Geschichtlichen, Vergangenen und Ewigen von Bedeutung sein wird - und was es mit dem Verhältnis von Wiederholung und Leiden auf sich hat.

Der Ursprung des Begriffs "Wiederholung" innerhalb von Kierkegaards Werk ist in Reflexionen über die Problematik von Liebe und Ehe anzusetzen, wobei das religiöse Element der Wiedergeburt inbegriffen ist.¹⁷⁰ Letztendlich ist unter dem Begriff "Existenzerfüllung inkraft des Glaubens" zu verstehen und die Entgegensetzung zu Hegels Begriff der Vermittlung mitzudenken.

Kierkegaard vertritt die Ansicht, daß im Bereich der äußeren Realität zwar eine Wiederholung möglich ist, sie jedoch lediglich in der Wiederkehr des Alltäglichen zu entdecken ist; sie erhält so für Kierkegaard einen ausgesprochen negativen Sinn.

Die Wiederkehr des Gleichgültigen, die nur allzu leicht das Leben bestimmt, ist aber genau das Gegenteil dessen, was Kierkegaard mit "Wiederholung" meint. Die eigentliche Wiederholung ist vielmehr als Aufgabe zu verstehen. Die religiöse Bewegung der Wiederholung nimmt als Gegenstand die Freiheit an, die als innerliche Freiheit in der Realität des Daseins zu wiederholen ist.

Selbstvollzug der Freiheit ist das Wesen der Wiederholung.¹⁷¹

170 Der Ursprung des Begriffs überhaupt liegt in der griechischen Philosophie oder genauer: in der Anamnesislehre.
171 Vgl. zum Verhältnis von Bedeutung und Wiederholbarkeit einer Sache auch E - O II 37

Kierkegaard stellt fest, daß der Begriff der Wiederholung in der Philosophie eine große Rolle spielen wird, und bringt ihn in Zusammenhang mit der Wiedererinnerungslehre der Griechen.¹⁷²

Kierkegaards Begriff der Wiederholung läuft darauf hinaus, daß das Ganze des Lebens eines Einzelnen wiederholt wird. So wird dieser Mensch wiedergeboren. Die Wiedergeburt erfolgt aus der Unwahrheit heraus, durch die die Vergangenheit des Menschen charakterisiert ist, und zur Wahrheit hin, die den "neuen" Menschen kennzeichnet, den neuen Menschen im Augenblick.¹⁷³

Während Kierkegaard im "Zwischenspiel" der "Philosophischen Brocken" Wiederholung nur als die gegenwärtige Wiederholung eines Vergangenen als Möglichkeit charakterisiert, geht er an anderen Stellen differenzierter auf dieses Problem ein. So ist vor allem der Bezug zum Existieren des Einzelnen hervorzuheben. Wiederholung bedeutet nämlich Wiederholung des konkreten Daseins des Einzelnen für ihn selbst und ist dann als Wiedergeburt, als Prozeß der Selbstwerdung zu verstehen. Im Sicherinnern, das allerdings ein Innerlichwerden ist, holt sich der Mensch zurück aus dem Zustand des Verfallenseins an Äußerlichkeiten. Diese Erinnerung ist jedoch nach vorne gerichtet - im Gegensatz zur rückwärts gewandten Erinnerung der platonischen Lehre. Damit wird die Wiederholung

172 In seiner eigens dem Begriff der Wiederholung gewidmeten Schrift "Wiederholung" sagt Kierkegaard: "Gleich wie diese also gelehrt haben, daß alles Erkennen ein sich Erinnern sei, ebenso wird die neue Philosophie lehren, daß das ganze Leben eine Wiederholung ist. Wiederholung und Erinnerung stellen die gleiche Bewegung dar, nur in entgegengesetzter Richtung; denn woran man sich als Gewesenes erinnert, das wird in rückwärtiger Richtung wiederholt; wohingegen die eigentliche Wiederholung Erinnerung in Richtung nach vorn ist." Kierkegaard: Wiederholung (nachfolgend zitiert als: W). S. 3.

173 Vgl. auch unsere Ausführungen zum Begriff der Wahrheit und zum Begriff des Augenblicks.

zu einem Problem der Bewegung und zwar einer transzendierenden religiösen Bewegung, denn man kommt zu ihr nur durch das Verhältnis zu einer transzendenten Macht. So kann man die Wiederholung auch als eine Kategorie des Werdens ansehen.¹⁷⁴ Der Glaube setzt sich in der Wiederholung des Vergangenen in ein Verhältnis zu sich selbst.

Die Wiederholung ist immer nur im Augenblick; in der Realität gibt es keine Wiederholung nach Kierkegaard. Damit ich die Wiederholung erkennen kann, muß ich das, was jetzt ist, mit dem vergleichen können, was gewesen, also nicht mehr ist. Das Gewesene existiert für mich nur noch als Idealität in der Erinnerung. Wenn ich also eine Realität als Wiederholung erklären will, muß ich sie in Bezug setzen zur Idealität; und dieses Verhältnis ist nur im Bewußtsein, in der Existenz möglich.

In der Wiederholung gelangt der Mensch zur Versöhnung mit Gott und dadurch auch mit sich selbst, denn der Mensch erkennt nun, daß Gott ihn von der Sünde erlöst hat, und daß Gott ihn ursprünglich im rechten Verhältnis als Selbst gesetzt hat.

Wiederholung ist in Kierkegaards Augen die Wiedergeburt des sündigen Menschen im Glauben, und daraus ergibt sich - nach dem, was wir in den vorhergehenden Kapiteln erörtert haben -, daß auch das Leiden in diesem Sinne wiederholbar ist und an der transzendenten Bewegung teilhat.

Das schmerzhaft Sichlosreißen aus der Unwahrheit, das hier geschieht, führt zu einer Existenz im christlichen Sinn und bedeutet dann für den Einzelnen, mit dem Leiden zu leben.

174 Wiederholt der Mensch das verlorene Selbst, gelangt er zur Reintegration der Freiheit, wie wir bereits gesehen haben. Das ist für Kierkegaard Glaube.

4. Das Geschichtliche und das Vergangene

Bei der Besprechung dessen, was Kierkegaard unter "Paradox" versteht, haben wir festgestellt, daß er das Paradox als dasjenige Moment ansieht, das den Widerspruch der Ewigmachung des Geschichtlichen und der Geschichtlichmachung des Ewigen vereint. - Dieses Absurdum kann Kierkegaards Meinung nach nicht Gegenstand eines Erkennens sein.

Kierkegaard versucht, diese Behauptung zu stützen, indem er als erste Voraussetzung jede geschichtliche Ursache letztendlich in einer freiwirkenden Ursache gründen läßt. - Dieser Ausgangspunkt, mit dem er immerhin eine geschichtliche Form des Werdens akzeptiert, dient ihm dazu, die Anwendung des Begriffs der Notwendigkeit auf diesen Prozeß abzulehnen; er setzt dem entgegen, geschichtliche Ereignisse seien der Kategorie der Möglichkeit zuzuordnen, da sie durch freivollzogene Taten von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergingen, von Notwendigkeit jedoch nicht die Rede sein könne. Somit kann Kierkegaard Geschichte dem Bereich der Freiheit zurechnen. - Besteht aber kein Bezug mehr auf das logisch Notwendige, entfällt ein Beweisen geschichtlicher Ereignisse. Insofern kann man das Geschichtliche nur in der Kategorie des Glaubens fassen, die hier keineswegs mit dem christlichen Glauben identisch ist, vielmehr eine mögliche Form des Wissens hinsichtlich geschichtlicher Ereignisse betrifft. (Der Begriff "Glaube", angewandt auf geschichtliche Tatsachen, findet seine spezielle Anwendung im Christlichen lediglich in Bezug auf die Biographie Jesu Christi.)

Kierkegaard sieht den Inhalt des Glaubens darin, daß das Ewige geschichtlich entstanden ist. Die Verquickung von Ewigem, Geschichtlichem und Zeitlichem führt hin zum Paradox, zum Ärgernis, das wiederum - durch den Zusammenstoß mit der Umwelt, mit dem, was der größere Teil der Mitmenschen "glaubt" - Leiden für denjenigen mit sich bringt, der dieses Paradox akzeptiert und sein Leben dementsprechend einrichtet.

Für unser Thema ist es also wichtig, auf den Zusammenhang zwischen dem Geschichtlichen und dem Glauben einzugehen.

Nimmt man an, es handele sich bei jenem Faktum des Mensch gewordenen Gottes um ein einfaches geschichtliches Faktum, so folgt daraus, daß es wohl vorteilhaft wäre, ihm zeitlich möglichst nahe zu sein. Von einem Absolutum darf in diesem Sinne dann nicht gesprochen werden; Absolutheit impliziert ja Vollendung und findet für Kierkegaard nur im Begriff der Ewigkeit ihren Ausdruck.

"Sieht man jene Tatsache für eine schlichte geschichtliche Tatsache an, so hat gleichzeitig sein seine Giltigkeit, und es ist ein Vorteil gleichzeitig zu sein (dies näher so verstanden wie im vierten Kapitel angegeben), oder so nahe wie möglich zu sein, oder sich der Verlässlichkeit der Gleichzeitigen versichern zu können usw. Jede geschichtliche Tatsache ist nur eine bedingte Tatsache, und deshalb ist es in der Ordnung, daß die Macht des Bedingten, die Zeit, über das bedingte Schicksal der Menschen hinsichtlich Gleichzeitigkeit entscheidet; denn mehr ist es nicht, und nur Kinderei oder Albernheit kann es über seinen Wert erheben zum Unbedingten."¹⁷⁵

Geht man davon aus, jenes Faktum sei ein ewiges Faktum, so spielt in Kierkegaards Augen die Zeit keine Rolle mehr und jeder, der dazu bereit wäre, könnte diesem Faktum gleich nahe sein. Doch trägt jenes Faktum ausschließlich das Merkmal des Ewigen, fällt es aus dem Glauben heraus, da Glaube nur möglich ist in Bezug auf etwas, das geschichtlich ist.

"Ist jene Tatsache eine ewige Tatsache, so ist eine jede Zeit ihr gleich nahe; aber wohl zu merken nicht im Glauben;

denn der Glaube und das Geschichtliche entsprechen einander ganz und gar, und es ist daher bloß Anbequemung an einen minder genauen Sprachgebrauch, daß ich das Wort 'Tatsache' benutze, welches aus dem Geschichtlichen genommen ist."¹⁷⁶

Betrachtet man jenes Faktum als absolutes Faktum, so wie es Kierkegaard in seinen Ausführungen zu unternehmen versucht, so muß man davon ausgehen, daß die Zeit kein Hindernis darstellen kann für die tatsächliche Nähe zu diesem Faktum, denn in dem Falle könnte es wohl kaum mehr als absolut bezeichnet werden. Das Absolute, das das Faktum kennzeichnet und jedem die Nähe zu ihm unabhängig von der Zeit ermöglicht, ist gekoppelt an das Geschichtliche, das für den Gleichzeitigen darin besteht, daß Gott geworden ist und für den Späteren darin, daß er gegenwärtig gewesen, dadurch daß er geworden ist.

"Ist jene Tatsache eine absolute Tatsache, oder um sie noch genauer zu bestimmen, ist sie das, was wir aufgestellt haben, so ist es ein Widerspruch, daß die Zeit das Verhältnis der Menschen zu ihr sollte aufteilen können, das heißt, in entscheidendem Sinne aufteilen; denn was immer durch die Zeit wesentlich aufteilbar ist, ist eben damit nicht das Unbedingte, denn daraus würde folgen, daß das Unbedingte selber ein bestimmter Fall im Leben sei, ein Status in Beziehung auf andres, indessen es, wiewohl durch alle Fälle des Lebens hindurch deklinierbar, dennoch stets das selbe ist, und bei fortwährendem Verhältnis zu andern, dennoch stets status absolutus bleibt. Aber die absolute Tatsache ist dennoch zugleich geschichtlich. Achten wir nicht hierauf, so ist unser ganzes hypothetisches Reden zunichte gemacht; denn dann reden wir bloß von einer ewigen Tat-

sache. Die absolute Tatsache ist eine geschichtliche Tatsache und als solche der Gegenstand des Glaubens."¹⁷⁷

Das Ewige ist demnach für Kierkegaard etwas Notwendiges, das Geltung beansprucht unabhängig von der Zeit und zwar zu jeder Zeit.

"Geschichtlich verstanden ist das Ewige Qualifikation dessen, was in der Zeit aus Freiheit entstanden, also faktisch geworden ist, und von sich selber her als bloßer Gegenstand des Denkens nichts Absolutes aufweist. Mithin ist das qualitativ Ewige nur in einer Entscheidung antreffbar als dasjenige, was der sich realisierenden Freiheit eine bestimmte Richtung und dem durch die Freiheit realisierten Faktum einen inneren Sinn gibt, der es über seine bloße Faktizität erhebt und geschichtlich macht."¹⁷⁸

Kierkegaard versteht Geschichte als existentielles Verhältnis, als ethisches Handeln, das sich so gegen Historie als Gegenstand des Wissens abgrenzt. Geschichte ist für ihn eine Bewegung, ein Werden - Werden im Sinne eines Übergangs vom Nichtsein zum Sein, von Möglichkeit zu Wirklichkeit. Geschichte ist ihm die subjektiv konstituierte Wirklichkeit. Geschichte ist ein Prozeß der subjektiven Selbstwerdung. So ist es auch zu verstehen, wenn Kierkegaard das Faktum der Menschwerdung Gottes als ein historisches Faktum betrachtet, das seine Geschichtlichkeit erst erlangt, wenn der Einzelne es anerkennt. Dieser Akt der Anerkennung des historischen Faktums der Inkarnation Gottes läßt den Einzelnen seine ewige Seligkeit begründen und Christ werden. - Diese ewige Seligkeit als subjektive Wahrheit kommt durch Leiden zustande. Für den

177 PhBr 96

178 Pieper: Geschichte und Ewigkeit. 52

Einzelnen nämlich ergibt sich aus der Gleichzeitigkeit mit Christus, die anzustreben ist, das Gleichzeitigwerden mit dessen Leiden, und das wiederum bedeutet für den Existierenden, den Widerspruch der Existenz zu tragen, der darin besteht, sich absolut zu Gott und relativ zur Welt zu verhalten.

Nicht als ewiges Faktum, das wesenhaft ungeschichtlich ist, also, sondern als absolutes Faktum, das ein geschichtliches Faktum ist, wird jenes Faktum des Mensch gewordenen Gottes Gegenstand des Glaubens.¹⁷⁹

Je nach der Intensität der Konfrontation mit dem Objekt des Glaubens nun empfindet der Glaubende mehr oder weniger starkes Leiden. Dieses Leiden ist eine Reaktion und als solche eine Art des Tätigseins. Es ist eine Bewegung des Leidens in sich selbst.

Dieses Leiden entsteht dadurch, daß sich das Individuum absolut zu seinem absoluten Telos verhält und zwangsläufig in Opposition zur Welt gerät, vor allem in Opposition zur eigenen Vernunft und zur eigenen Gefühlswelt.

Erhält das Individuum von Gott die Bedingung für das Verständnis von Wahrheit, so wird es durch das Geschichtliche veranlaßt, als Gleichzeitiger Schüler zu werden, d.h. Anhänger des Gottmenschen, also Christ. Der Spätere wiederum wird, sofern er von Gott die Bedingung erhalten hat, veranlaßt, Schüler zu werden durch den Bericht des Gleichzeitigen.

Die Bedingung, die jemanden zum Schüler macht, erhält der Betreffende immer von Gott; erhält er sie nicht von Gott, wird er kein Schüler.

Diese Position des Gottes kann niemand sonst stellvertretend einnehmen, da dieser dann Gegenstand des Glaubens und damit

179 Das historische Faktum hingegen ist durch Zufälligkeit und Relativität gekennzeichnet.

zum Gott würde. Somit erübrigt sich die Frage nach dem Schüler zweiter Hand: Der Gleichzeitige kann allenfalls dadurch nützlich sein, daß er als Glaubender mittels seines Berichts Veranlassung gibt, die aber nur wirkt kraft der Bedingung. Die Wahrheit muß -nach Kierkegaard- vom Einzelnen selbst im Handeln hervorgebracht werden und ist erst so für ihn Wahrheit. Ausgangspunkt für dieses Handeln ist die Freiheit, die stets die Wahrheit hervorbringt. Nur wer frei ist, ist zugleich auch in der Wahrheit. - Damit wird Freiheit zur Freiheit von der "notwendigen" Vergangenheit des eigenen Daseins. Die Wahrheit, die - wie wir bereits oben dargelegt haben - zusammen mit der Bedingung, sie überhaupt als solche zu verstehen, von außen gegeben werden muß, bringt dem betreffenden Menschen durch den Bruch in seiner Identität Leiden, das für die Wahrheit gefordert ist. In der Gerichtetheit auf die Wahrheit liegt für den Christen der Sinn seines Leidens.¹⁸⁰

Kierkegaard stellt den Satz auf, alles, was geworden sei, sei eo ipso geschichtlich. Das entscheidende Merkmal des Geschichtlichen also ist, daß es geworden ist und demnach das Vergangene ist.¹⁸¹ Die Vollkommenheit des Ewigen nun besteht darin, keine Geschichte zu haben. Das Sein der Ideen des Begriffs "Gott" ist kein geschichtliches, sondern ein ewiges. Das Sein des Mensch gewordenen Gottes dagegen ist

-
- 180 Kierkegaard stellt wiederholt fest, daß zwar die Wahrheit immer von der Minderheit vertreten werde, aber stärker als die Mehrheit sei, weil die Minderheit tatsächlich eine Meinung verträte, während die Mehrheit in Wirklichkeit keine Meinung hätte. Kierkegaard weist darauf hin, daß die Annahme einer Meinung durch die Mehrheit letztendlich Geschwätz sei.
- 181 Also läßt sich eigentlich nicht sagen, die Natur sei geschichtlich, da sie zwar entstanden ist, aber kein Bewußtsein ihrer Vergangenheit hat. Sie ist aus freier Ursache geworden und verläuft gleichgültig gegen die Zeit.

sowohl geschichtlich als auch ewig. Das Geschichtliche für den Gleichzeitigen liegt nun darin, daß Gott ein Gegenwärtiges gewesen ist, dadurch, daß er geworden ist. Geschehenes kann nicht rückgängig gemacht, hinsichtlich seiner Faktizität nicht verändert werden. Ob diese Unveränderlichkeit allerdings die der Notwendigkeit ist, muß bezweifelt werden. Man kann das Vergangene nämlich nur dann als notwendig betrachten, wenn man das Gewordensein desselben vergißt.

Notwendigkeit ist hier gleichzusetzen mit Denknotwendigkeit und muß von daher dem Vergangenen abgesprochen werden. Es ist mit Notwendigkeit nämlich nicht das So-und-Nicht-anders-Sein des faktisch Gewordenen gemeint, was, wie in der "Krankheit zum Tode" ausgeführt, dazu verführt, Vergangenes mit Notwendigem zu identifizieren.

Vergangenheit und Zukunft sind die Pole, die sich der Mensch aneignen muß, wenn er wahrhaft existieren will. Im Augenblick vermittelt der Mensch seine Vergangenheit und seine Zukunft zu seiner Geschichte.¹⁸² In der Wiederholung bedenkt er das Vergangene auf die Zukunft hin, so daß die Vergangenheit in ein konkretes Verhältnis zur Zukunft tritt. In der Wiederholung des Vergangenen setzt sich der Glaubende in ein wesentliches Verhältnis zu sich selbst. Die wiederholte Vergangenheit bringt die Erlösung der Existenz aus der Vergangenheit der Sünde zur Zukunft des Glaubens. Das Zurückkommen auf Vergangenes ist also kennzeichnend für die Tiefe des Menschseins.

182 Übrigens macht Heidegger in "Sein und Zeit" eine Anmerkung zu Kierkegaards Begriff des Augenblicks: "Kierkegaard hat das existenzielle Phänomen des Augenblicks wohl am eindringlichsten gesehen, was nicht schon bedeutet, daß ihm auch die existenziale Interpretation entsprechend gelungen ist. Er bleibt beim vulgären Zeitbegriff haften und bestimmt den Augenblick mit Hilfe von Jetzt und Ewigkeit. Wenn Kierkegaard von Zeitlichkeit spricht, meint er das 'In-der-Zeit-sein' des Menschen. Die Zeit als Innerzeitigkeit kennt nur das Jetzt, aber nie einen Augenblick. Wird dieser aber existenziell erfahren, dann ist eine ursprünglichere Zeitlichkeit, obzwar existenzial unausdrücklich, vorausgesetzt."
Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen 1976. S. 338.

Das Vergangene erwies sich als nicht notwendig dadurch, daß es geschah. Wäre das Vergangene tatsächlich notwendig geworden, würde es nicht mehr der Freiheit angehören, d.h. dem Ursprung, aus dem es hervorgegangen ist. Freiheit würde so zu einer Illusion und ebenso das Werden, denn sie würde quasi etwas abschaffen, was sogleich von der Notwendigkeit in Anspruch genommen würde.

Kierkegaard macht einen Versuch: Die Gewißheit, das Geschichtliche sei als das Vergangene Wirklichkeit gewesen, steht auf der einen Seite. Die gleichzeitige Ungewißheit, es sei geschehen, und die Versuchung sei gegeben, es als von Ewigkeit her so gewesen zu betrachten, steht auf der anderen Seite. Kierkegaard kommt zu dem Ergebnis, eine derartige Konstruktion einer Auffassung vom Vergangenen verstricke sich in Widersprüchen. Das Vergangene wäre dann nämlich nicht notwendig, indem es wurde; und es wird nach Kierkegaard noch weniger notwendig durch irgendeine Theorie. Kein Wissen kann dem Gegenwärtigen, dem Zukünftigen, dem Vergangenen Notwendigkeit geben, ohne mit dem Begriff der Freiheit auch den der Geschichte - als Geschehen, Werden - aufzuheben.

"Ein Wissen vom Gegenwärtigen verleiht diesem keine Notwendigkeit, ein Vorauswissen des Zukünftigen verleiht diesem keine Notwendigkeit (Boethius), ein Wissen von dem Vergangenen verleiht diesem keine Notwendigkeit; denn alles Auffassen so wie alles Wissen hat nichts herzugeben." ¹⁸³

5. Gewißheit und Ungewißheit

Das Eigentümliche des Werdens liegt im Geschichtlichen und kann daher nicht unmittelbar wahrgenommen werden; unmittelbare Wahrnehmung und Erkenntnis trügen nämlich nicht. - Es geht darum, daß die Dialektik von Gewißheit und Ungewißheit, unter der die Erkenntnis geschichtlicher Ereignisse steht, zur Geltung kommt. - Dies ist im Glauben der Fall. Die Gewißheit ist dem Glaubenden gegeben, indem er Gott vertraut und alles zutraut und in diesem Gottesbewußtsein lebt und handelt. - In der unbedingten Liebe zu Gott gewinnt der Glaube Sicherheit und Gewißheit. Der wahre Glaube vermittelt dem Menschen eine Gewißheit, die dessen ganze Zukunft erfüllt. Diese Gewißheit bezieht sich auf die Absurdität des Geglaubten, darauf, daß das Geglaubte eigentlich, rational gesehen, unmöglich ist. Diese Gewißheit ist dadurch entstanden, daß zuerst das Wagnis eingegangen wurde, an etwas zu glauben, das wahr sein könnte, aber nicht vollständig zu beweisen ist, daß also das Wagnis eingegangen wurde, aufgrund einer Ungewißheit zu glauben. Dieses Moment der Ungewißheit ist in der Gewißheit "aufgehoben". Da nach Kierkegaard die Erkenntnis geschichtlicher Ereignisse unter der Dialektik von Gewißheit und Ungewißheit steht, kann das Geschichtliche nur mittels eines Glaubensaktes erfaßt werden.¹⁸⁴ Hier liegt eine deutliche Abhebung zum Wissen vor.¹⁸⁵

Die Unsicherheit des Gegenstands, auf den sich der Glaube bezieht, und die sich aus der Ungewißheit heraus entwickelnde Gewißheit sind der unmittelbaren Wahrnehmung und dem unmittelbaren Erkennen fremd. Der Glaube hat mit dem Erkennen nichts gemein.

184 Vgl. auch UN II 215/16

185 Kierkegaard spricht in den "Philosophischen Brocken" nicht vom christlichen Glauben. Glauben soll hier so verstanden werden, wie wir es im Zusammenhang mit den Begriffen Möglichkeit- Notwendigkeit gezeigt haben.

"Er glaubt das Werden, und hat denn also in sich die Ungewißheit aufgehoben, welche der Nichtigkeit des Nicht-Seienden entspricht; er glaubt an das So-sein des Gewordenen, und hat denn also in sich das mögliche Wie-sein des Gewordenen aufgehoben, und ohne daß er die Möglichkeit eines andern So-seins leugnete, ist dem Glauben dennoch das So-sein des Gewordenen das Gewisseste."¹⁸⁶

Für den Glaubenden gibt es im Glauben eine Fülle von Möglichkeiten, und deshalb geht er davon aus, daß verschiedene Weisen des Werdens anzunehmen sind, leugnet also andere Möglichkeiten nicht, akzeptiert aber dennoch das, was sich ihm als das Gewordene zeigt, als das Gewisseste.

In diesem Sinn kann Kierkegaard von der aufgehobenen Ungewißheit sprechen.

Aus dem eben Gesagten folgt, daß es sich beim Glauben um eine Willensäußerung, einen Freiheitsakt handelt. Es liegt ein **B e s c h l u ß** vor, kein Schluß. Der Schluß des Glaubens ist nicht gleichzusetzen mit dem Schluß von der Wirkung auf die Ursache. Ich kann gar nicht unmittelbar wahrnehmen oder erkennen, daß es eine Wirkung ist, die ich da unmittelbar wahrnehme oder erkenne; vielmehr glaube ich, daß es eine Wirkung ist, die aus einer Ursache hervorgegangen ist.

"Daß es ein Bewirktes ist, glaube ich; denn um von ihm¹⁸⁷ auszusagen, daß es ein Bewirktes sei, muß ich es bereits zweifelhaft gemacht haben in der Ungewißheit des Werdens. Jedoch entschließt der Glaube sich hierzu, so ist der Zweifel behoben; im gleichen Augenblick ist das Gleichgewicht und die Gleichgiltigkeit des Zweifels behoben nicht vermöge Erkenntnis, sondern vermöge Willens."¹⁸⁸

186 PhBr 80

187 sic! das, was ich unmittelbar wahrnehme und erkenne.

188 PhBr 80/81

Glaube und Zweifel sind somit zwar gegensätzlich, aber keine verschiedenen Arten von Erkenntnis, sondern entgegengesetzte Leidenschaften.

Aus dem Fortfall der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung und des Erkennens als konstitutive Bedingungen des Glaubens ergibt sich, daß der Spätere den Bericht des Gleichzeitigen als historischen hinnehmen und sich in der Folge dazu verhalten kann. Sobald er nun das Vergangene glaubt, ist darin sofort die Unsicherheit des Werdens enthalten, und diese Unsicherheit des Werdens ist eben dieselbe wie die des Gleichzeitigen. - Damit gibt es nur das Gewordene, denn einerseits ist zwar die Unmittelbarkeit ausgeschaltet, andererseits aber auch die Notwendigkeit des Werdens.

Der Spätere wiederholt stets, wenn er glaubt, die Möglichkeit des Gewordenen mit. Es ist nämlich so, daß die Notwendigkeit nur das Wesen betrifft, aber das Vergangene wird nicht einen Moment lang notwendig. Werden auszuschließen ist gerade die Bestimmung des Wesens. Das Gewordene wird hingegen immer von der Möglichkeit begleitet, aus der das Wirkliche hervorgegangen ist, und bleibt beim Vergangenen.

6. Zusammenfassung und Ausblick

Die vorigen Kapitel haben mannigfaltige Ergebnisse gebracht. So hat es sich gezeigt, daß im Verhältnis des Paradoxes zum Glauben ein Leiden zu erkennen ist, das als Leiden des Verstandes im Sinne eines Nichtdenkenkönnens aufgefaßt werden muß.

Weiterhin hat es sich erwiesen, daß das Phänomen der Gleichzeitigkeit, auf das Kierkegaard so großen Wert legt, für unser Thema von größter Bedeutung ist, weil die Gleichzeitigkeit erst Glauben ermöglicht bzw. identisch ist mit Glauben. Gegenstand des Glaubens will Christus sein und gleichzeitig Zeichen des Ärgernisses.

Kierkegaard unterscheidet zwei Formen des Ärgernisses: das leidende und das handelnde. Leiden ist hier im Gegensatz zu aktiv, produktiv als passiv, rezeptiv zu denken. Die Auseinandersetzung des Verstandes mit dem Paradox und das Verhalten des Menschen dem Ärgernis gegenüber führen zu verschiedenen Formen des Leidens. Kierkegaard betont besonders die Tatsache, daß Christus in die Welt kam, um zu leiden. Die Auseinandersetzung mit diesem Paradox entscheidet über die wahre Existenz des Menschen. Anerkennt der Mensch seine Sündhaftigkeit, wird er durch das Wissen um die Wahrheit dazu gebracht, sein Leiden freiwillig zu übernehmen und gelangt so zur ewigen Seligkeit.

Eine Wiederholung des Leidens ist nach Kierkegaard möglich. In diesem Akt der Wiederholung erkennt der Mensch, daß Gott ihn eigentlich als rechtes Verhältnis gesetzt hatte und er, der Mensch, durch eigene Schuld in die Sünde und so in die Entzweiung mit sich selbst gelangt ist; dadurch wird die Versöhnung möglich.

Zum Abschluß des Kapitels über den Glaubensbegriff Kierkegaards haben wir noch die Begriffe des Geschichtlichen und Vergangenen untersucht, um zu zeigen, wie sich das absolute

Paradox, zu dem sich der Existierende verhalten soll, in die Geschichte einordnen läßt und wie es sich gegenüber anderen historischen Begebenheiten auszeichnet. Die Begriffe der Gewißheit und der Ungewißheit mußten in die Untersuchung miteinbezogen werden, weil ohne sie der Kierkegaardsche Glaubensbegriff gar nicht voll faßbar wäre. - Diese letzten Erörterungen führten darüber hinaus deutlich vor Augen, auf was sich der Mensch eigentlich einläßt, wenn er sich für die Nachfolge Christi entschließt. Das Problem der Nachfolge, auf das wir hingearbeitet haben, gilt es nun noch zu umreißen und noch einmal deutlich hervorzuheben, daß Kierkegaard nur in der Nachfolge Christi für den Menschen die Möglichkeit sieht, wahrhaft zu existieren, und nur die Nachfolge läßt den Menschen leiden, wie es für die Existenz im christlichen Sinn wünschenswert ist.

Im Anschluß an die Erläuterungen zur Nachfolge und zur Existenz fassen wir nochmals zusammen, was sich im Laufe der bisherigen Untersuchung ergeben hat für die Problematik des Leidens und halten in einer Graphik fest, wie die Kierkegaardschen Termini, die wir besprochen haben, untereinander verknüpft und durchweg mit dem Begriff des Leidens verbunden sind.

VI. Nachfolge und wahres Existieren

Im Verlauf der Untersuchung der "Philosophischen Brocken" hinsichtlich des Problems des Leidens haben wir bereits des öfteren die Ausdrücke "Nachfolge" und "wahrhaftes Existieren" verwendet. Es ging uns darum, zu zeigen, daß Nachfolge und tatsächliches Existieren, so wie Kierkegaard es versteht, die Begriffe sind, auf die es in Bezug auf die Thematik des Leidens ankommt und die Kierkegaard sogar ineins setzt miteinander.

Für Kierkegaard schließen sich Christentum und die Verhaftung des Individuums im Weltlichen aus. Ein Aufeinanderprallen der beiden Sphären im menschlichen Leben ist unausweichlich und bringt notwendigerweise Leiden mit sich. Zum wahren (=christlichen) Leben gehört also auf jeden Fall äußeres und vor allem inneres Leiden, Leiden im Geist. Ausgeprägtestes Merkmal des Christentums ist demnach das Leiden in der Welt, da das Christentum in unbedingtem Gegensatz zur Welt steht.

Dieses Leiden, das also nach Kierkegaard unverzichtbar ist, um als wahrer Christ zu gelten, ist wieder-holbar, denn die Freiheit der Wahl, der Entscheidung, des Entschlusses, die dem Menschen gegeben ist, ermöglicht eine stets neue Verantwortung für die eigene Vergangenheit und damit auch für das dazugehörige Leiden.

Das geschichtliche Ereignis der Menschwerdung Gottes evoziert das Leiden im Ärgeris durch das Paradox.

Leiden ist unabdingbar für den wahrhaft Glaubenden; Glaube selbst ist auf die Wahrheit gerichtet, die laut Kierkegaard der Freiheit ihren Inhalt gibt.¹⁸⁹

189 Hier sei auf die Behauptung Kierkegaards verwiesen, die Subjektivität sei die Wahrheit, die er in der UN aufstellt, auf die wir im Teil B unserer Arbeit näher eingehen:
B. III. 1., 2.

Im Zusammenhang mit den Begriffen "Wahrheit", "Freiheit", "Glaube" und mit ihrer Stellung zum Problem des Leidens haben wir schon den Begriff der Gleichzeitigkeit analysiert. Das Problem der Gleichzeitigkeit impliziert das Problem der Nachfolge und somit auch das des Vorbildes Christus.

Der Begriff der Nachfolge, wie ihn Kierkegaard formuliert, ist jedoch ausgesprochen einseitig gegeben.

Es wird der Anschein erweckt, als projiziere Kierkegaard die Beschwerden des eigenen Lebens auf das Bild Christi, denn er betont übermäßig stark das Leiden.

Von da aus gewinnt Kierkegaards Nachfolge-Begriff einen negativen Sinn, während er m.E. nach dem NT eher positiv zu werten wäre.¹⁹⁰ - Außerdem spricht aus dem neutestamentlichen Nachfolge-Begriff m.W. eine Verbundenheit mit Christus, die eine Wendung hin zur Welt, zum Nächsten beinhaltet.

Kierkegaard hingegen deutet Nachfolge vielfach als eine Wendung nach innen, die ein "Absterben von der Welt"¹⁹¹ mit sich bringt und die Nachfolge auch des Leidens Christi.

Trifft diese Sicht zu, so muß Kierkegaard vorgeworfen werden, daß er das Christusbild sehr verkürzt hat.¹⁹²

190 Markus 8, 34 / 10, 21 / 10, 28 - 30

Lukas 9, 23

Johannes 12, 26 / 8, 12

191 Über den Ausdruck "Absterben von der Welt" handeln wir in Teil B unserer Arbeit, wenn wir die UN untersuchen.

192 Siegfried Hansen hat das Problem des Leidens in Bezug auf Kierkegaards Christusbild untersucht und zum Teil herbe Kritik an der einseitigen Sicht Kierkegaards geübt. Bezüglich des eben Ausgeführten bestätigt er den Vorwurf, Kierkegaards Nachfolge-Begriff sei negativ geprägt: "Dahingegen ist die Nachfolge Kierkegaards niemals nach außen, sondern immer nach innen, d.h. auf sich selbst zugewandt. Diese Form der Nachfolge kreist immerfort sich selbst zerquälend um sich selbst, sich selber tötend und immer neu vernichtend, da sie ja nichts anderes kennt als das Absterben, das Leidenmüssen. Der positive Sinn der Nachfolge, die befreiende Wendung nach außen fehlt bei Kierkegaard." Hansen: Die Bedeutung des Leidens. S. 12.

Der Vorwurf, den man Kierkegaard zumindest in leichter Form machen kann, gipfelt bei Hansen letztendlich in der

Mit steigender Eindringlichkeit hebt Kierkegaard immer wieder die Nachfolge im Leiden hervor, weil er darin die einzige wirklich christlich zu nennende Haltung dem Vorbild gegenüber sieht. - Allerdings betont er gleichzeitig, daß diese Haltung nur jeweils für den Einzelnen vollziehbar ist.¹⁹³

Insbesondere in der Auseinandersetzung mit den Erörterungen Hansens hat sich jetzt ergeben, daß der Begriff der Nachfolge für Kierkegaard von äußerster Wichtigkeit ist. In der Akzentuierung der Nachfolge wird das Ziel der ewigen Seligkeit gesetzt und auf diese Weise dem Leiden, das die Nachfolge mit sich bringt, eine positive Wertung gegeben.

Unterstellung von Egoismus, was die Bedeutung des Leidens für den Gleichzeitigkeits- und Nachfolge-Begriff Kierkegaards betrifft. "Weder der Kierkegaardsche Gleichzeitigkeits- noch auch der Nachfolgebegriff sind in der Lage, das neutestamentliche Verhältnis zwischen dem Christen und Christus voll auszuschöpfen. Das befreiende Tun Christi am Nachfolger, das Hineingestelltsein in eine Aufgabe am Mitmenschen - es wird von Kierkegaard nicht gesehen, weil er nur auf sich und auf sein Leiden schauen kann[...]. Gerade hier wird nun auch der entscheidende Unterschied zwischen der Kierkegaardschen und der neutestamentlichen Auffassung vom Leiden des Christen deutlich. Das Leiden hat für Kierkegaard nur konstituierende Bedeutung für sein eigenes Gottesverhältnis. Es ist 'index und iudex' für die Richtigkeit der Nachfolge. Darin erschöpft sich sein Sinn. Die Begründung des Leidens ist also letztlich eine anthropologische - wie es auch bei anderen Begriffen Kierkegaards der Fall ist. Das Leiden im Neuen Testament dagegen kennt ein 'Wozu'. Es hat seinen Sinn nicht im Leidenden, sondern zielt auf den Nächsten, auf die Gemeinde, auf Christus."

Hansen: Die Bedeutung des Leidens. 13

"So haben wir aufzuzeigen versucht, wie der Gedanke der Nachfolge im Leiden das Verhältnis zu Christus einseitig verengt und wesentliche Teile der Christologie und des Christusverhältnisses verdunkelt. Die Ursache ist allemal das Leiden, das für Kierkegaard die beherrschende Tatsache seines Lebens ist und damit die Forderung der Nachfolge im Leiden zur beherrschenden Idee auch in der Christologie gemacht wird." Hansen: Die Bedeutung des Leidens. 23

193 Vgl. unsere vorherigen Ausführungen zum Begriff des Einzelnen und der Minderheit.

Mit dem Begriff der Nachfolge und somit auch mit demjenigen des Leidens bestimmt Kierkegaard die echte christliche Haltung eines Menschen. Er denkt dabei jedoch keineswegs an irgendeine Form der Nachahmung Jesu und will auch das bewußte Aufsuchen von Leiden ausgeklammert wissen; vielmehr geht es ihm darum, daß sich der Existierende in das wahre Gottesverhältnis hineinziehen läßt und auf diese Weise Christus in seinem Verhältnis zur Welt ähnlich wird. Je mehr der Existierende in der Beziehung Jesus gleicht, desto stärker wird seine Liebe und desto wesentlicher sein Eintreten für die Wahrheit. Dieses Verhalten ist mit Leiden verbunden.

Kierkegaard unterstreicht darüber hinaus immer wieder, wie wichtig das Freiwillige für das Christliche ist. Er betont die Schwierigkeit, die in der freiwilligen Übernahme von Leiden liegt, gegenüber dem, was äußere Umstände und Gewalt bewirken. Er hält notgedrungener Armut die wahre Furcht und das wahre Zittern vor Gott entgegen, das im Freiwilligen liegt. Ohne den Begriff der Freiwilligkeit, den wir oben genauer untersucht haben, ist Kierkegaards Philosophieren - zumindest soweit es unser Thema betrifft - nicht verständlich. Man darf nämlich nicht vergessen, daß die "Philosophischen Brocken" zwar nicht explizit Bezug nehmen auf den christlichen Glauben, daß auch noch im "Zwischenspiel" mit "Glaube" das Verhältnis zum Historischen bezeichnet wird, daß jedoch im Anhang der Glaube im christlichen Sinn angesprochen ist.

Vor diesem Hintergrund gewinnt die Kategorie der freiwilligen Übernahme von Leiden erst ihre eigentliche Bedeutung. Die Gleichzeitigkeit, die dem Einzelnen zusätzlich zum historischen Wissen von Gott als Bedingung gegeben wird, ermöglicht es dem Menschen, mit dem erniedrigten Christus gleichzeitig - in Kierkegaards Sinn - zu werden. Das bedeutet, daß der Mensch mit dem Leiden Christi gleichzeitig wird. So wird das Leben mit dem Leiden in der Nachfolge identisch mit dem wahren Existieren im christlichen Sinn.

VII. Schlußbemerkung zu den "Philosophischen Brocken"

Die vorliegende Graphik läßt auf den ersten Blick den systematischen Zusammenhang verschiedener Begriffe Kierkegaardschen Philosophierens erkennen; sie macht sichtbar, daß in den "Philosophischen Brocken" Termini, die wir im Hinblick auf unser Thema untersucht haben, tatsächlich untrennbar miteinander verknüpft sind und in einem bestimmten Verhältnis zum Begriff des Leidens stehen.

Die folgende kurze Erläuterung der Graphik soll zugleich eine nochmalige geraffte Zusammenstellung der Ergebnisse unserer Untersuchung sein.

Die Arbeit an den "Philosophischen Brocken" erbrachte - verbunden mit erhellenden Analysen einiger Abschnitte anderer Werke Kierkegaards - das sehr wichtige Ergebnis, daß in Kierkegaards Augen **t a t s ä c h l i c h e s** Leiden nur Gott zukommt, bedingt durch die Tatsache, daß Gott Wahrheit und Liebe ist.

Auf den Menschen bezogen kommt Wahrheit nur einer Minderheit zu (Die Mehrheit der Menschen verschließt sich aus den unterschiedlichsten Gründen der Erkenntnis von Wahrheit, wie wir dargelegt haben.), was zwangsläufig Leiden zur Folge hat. Gleichzeitig ist Wahrheit der Inhalt der Freiheit, d.h.: Der Mensch **m u ß** leiden, um frei zu werden. Andererseits führt aber auch die Tatsache, daß sich der Mensch durch eigene Schuld in der Unwahrheit befindet, über die Sünde zum Leiden. Ist sich der Mensch seiner Sündhaftigkeit bewußt, kann er zum schuldigen Leiden vor Gott gelangen, indem er erkennt, daß Gott Liebe ist, da er dem Menschen verzeiht. Gottes Liebe zum Menschen wiederum verursacht Gott selbst Leiden, da die Verschiedenheit zwischen Gott und Mensch in diesem Liebesverhältnis zu einem Mißverständnis führt. Eine Einheit ist nur möglich, indem Gott Knechtsgestalt annimmt; dadurch kommt es zum Leiden Gottes auf Erden, zum Leiden der Liebe.

Für den Einzelnen, der in das Liebesverhältnis mit dem Gott hineingenommen wurde, bedeutet dies gleichfalls Leiden, das daher rührt, daß das durch das Liebesverhältnis gegebene Verständnis für die Wahrheit einen Bruch mit der eigenen Identität herbeiführt.

Das Verhältnis zum absoluten Telos evoziert darüber hinaus einen Zusammenstoß von Paradox und Verstand, der in das leidende Ärgernis mündet. Dieses leidende Ärgernis stellt sich uns in Kierkegaards Ausführungen in den "Philosophischen Brocken" weniger als Begebenheit, vielmehr als Handeln dar. Die höchste Form des Handelns wiederum setzt Kierkegaard mit dem Leiden gleich, das verändert und das die Nachfolge als Ziel hat.

Leiden und Handeln kennzeichnen allerdings auch die Verzweiflung.

Leiden läßt sich nach Kierkegaard als Bewegung charakterisieren, die über eine qualitativ neue Wirklichkeit als absolutes Ziel verfügt. Dieses Merkmal kommt auch der Leidenschaft zu.

Eine Beziehung zwischen Leiden und Leidenschaft ist außerdem dadurch gegeben, daß Kierkegaard den Widerspruch, der aus dem Interesse der Existenz entspringt, mit Leidenschaft ineins setzt und das Aushalten des Widerspruchs dann als Leiden bezeichnet.

Leidenschaftslosigkeit bildet in Kierkegaards Denken ein Hindernis für Handeln.

Das Paradox ist die Leidenschaft des Denkens, die durch die Unbegreiflichkeit des Paradoxes hervorgerufen wird und in Leiden endet. Dasjenige, was hinter der Verstandesgrenze liegt, zeichnet sich als Unbekanntes durch seine Verschiedenheit von Gegebenem aus, die erst erkannt wird, wenn der Mensch zu seiner Schuldhaftigkeit (=Sündhaftigkeit) steht, und die zur Qual der Leidenschaft führt.

Mit dem Ärgernis liegt gleichzeitig die Verzweiflung an der Vergebung von Sünden vor u n d die Potenzierung der Sünde; damit wird das Ärgernis aber auch zur Möglichkeit und so zu einer negativen Bestimmung des Glaubens, der wiederum - christlich verstanden - den Gegensatz zur Sünde bildet. - Glaube wird - als Resultat eines freiwilligen Aktes - dann von Kierkegaard mit Wahrheit gleichgesetzt, die wiederum Inhalt der Freiheit ist und das Gute.

Zum Bereich der Freiheit gehört in Kierkegaards Denken Geschichte, da geschichtliche Ereignisse aus frei vollzogenen Taten hervorgehen: Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit.

Geschichtliche Ereignisse sind nur im Glauben faßbar.

Das geschichtliche Entstehen des Ewigen ist ebenso Inhalt des Glaubens wie das Ewigwerden des Geschichtlichen. Daraus ergibt sich eine Beziehung zwischen Ewigem, Geschichtlichem und Zeitlichem, die auf das Paradox verweist und so über das Ärgernis zum Leiden hinführt.

Das Ärgernis stellt eine Möglichkeit dar, die auf dem Weg zum Glauben berücksichtigt werden muß. Ihr geht das Verstehen von Wahrheit voran, die mit Christi Leben identisch ist, und diesem wiederum die Voraussetzung für das Verständnis von Wahrheit. Die Voraussetzung besteht darin, daß das Selbst in seiner Freiheit zum Handeln kommt und derart die Wahrheit hervorbringt. - Auf dem Weg zum Glauben durchläuft der Existierende Stadien, deren Übergänge Kierkegaard als Ironie, Resignation und Reue bezeichnet. Der Stufe der Reue kommt dabei insofern eine besondere Bedeutung zu, als sie den letzten Schritt vor dem Sprung in den wahrhaften Glauben darstellt. Sie ist der Kummer über das Verweilen im Zustand der Unwahrheit, ist Leiden unter der Sünde.

Erst der gläubige Christ ist wahres Selbst, ist in der Wahrheit, ist bei sich selbst, in der Freiheit.

Freiheit steht demnach im Gegensatz zur Notwendigkeit und ist als M ö g l i c h k e i t für den Gläubigen zu betrachten - Die Einheit von Möglichkeit und Notwendigkeit wiederum bezeichnet Kierkegaard als Wirklichkeit.

Selbstwahl ist also gegeben durch die Bewegung des Übergangs von Möglichkeit zu Wirklichkeit - übertragen auf das Selbst. - Das Wesen der Freiheit besteht schließlich in der Entscheidung gegenüber dem Gottmenschen Christus als der Wahrheit, die Leiden hervorbringt.

B. DAS PROBLEM DES LEIDENS IN DER
"UNWISSENSCHAFTLICHEN NACHSCHRIFT"

I. Leiden als Grundzug der Existenz

Die Aufgabe, die sich Kierkegaard in seinem Werk "Unwissenschaftliche Nachschrift" stellt, besteht darin, zu klären, wie der Mensch in ein Verhältnis zu einem absoluten Telos gelangen kann.¹⁹⁴ Diese Aufgabe betrifft die *E x i s t e n z* des Menschen, und bei der Nachzeichnung dessen, was eben in der Existenz geschieht, läßt sich nicht immer der direkte Weg verfolgen, meint Kierkegaard. - Die eigentliche Aufgabe wird dennoch nie aus dem Auge verloren. - Die Umwege, die gemacht werden, um das nachzuvollziehen, was in der Existenz passiert, sieht Kierkegaard keineswegs als Rückschritte an; er bezeichnet vielmehr die Schritte, die der betreffende Mensch macht, als *F o r t s c h r i t t e*, weil er sich dabei immer mehr in die *E x i s t e n z* vertieft. Aus diesem Grunde ist es nötig, *L e i d e n* als Merkmal eines Verhältnisses zur ewigen Seligkeit zu erklären.

Im Paragraphen 1 des Abschnitts A. (Das Pathetische) des zweiten Teils der "Unwissenschaftlichen Nachschrift" formuliert Kierkegaard die Aufgabe, die es zu erfüllen gilt:

194 Es würde hier zu weit führen, umfassender auf den Begriff des Telos bzw. der Teleologie einzugehen. Es sei nur grundsätzlich festgehalten, daß die Teleologie (oder: Lehre von der Finalität) nur endlich Seiendes betrifft, um dessen Gerichtetheit auf ein Ziel hin es geht. Es handelt sich dabei allgemein um ein Ziel, das für das Seiende Erfüllung und Vollendung bedeutet, die seinem Wesen entspricht. Gleichzeitig stellt dieses Ziel üblicherweise auch das Ende bzw. die Grenze des Werdens des Seienden dar. - Es werden diverse Formen der Teleologie unterschieden (etwa Teleologie im Sinne von Zielstrebigkeit oder Zweckmäßigkeit, eine reine Nutz-Finalität u.a.), die uns jedoch nicht weiter interessieren sollen. - Es sei verwiesen auf das Werk Nicolai Hartmanns, insbesondere auf "Philosophie der Natur" von 1950 und "Teleologisches Denken" von 1951.

ein absolutes Verhältnis zu einem absoluten Telos zu erreichen und ein relatives zu den relativen Tele.

Christa Kühnhold hat in ihrem Buch über den "Sprung" bei Kierkegaard eine hilfreiche Differenzierung zwischen Ziel und Zweck gegeben und damit eine Klärung dessen geleistet, was für Kierkegaard "Ziel" ist:

"Kierkegaard unterscheidet scharf zwischen 'absolutem Telos' (dän. maal, dt. Ziel) und 'relativem Telos' (dän. formaal, dt. Zweck). Deutlich wird diese Unterscheidung im deutschen Sprachunterschied zwischen Ziel und Zweck. Die Bewegung des Sprunges ist auf das 'absolute Telos' gerichtet. Diese Weise des Zielens und ihr Ziel wird durch die semantische Sprachbetrachtung beleuchtet. Das Ziel enthält in den ältesten sprachlichen Zeugnissen einen abstrakten Sinn. Im Mhd. bis in die neuhochdeutsche Bedeutung hinein ist das Ziel jedoch auf die Erfüllung einer Bewegung, die vor allem bei Kampfspielen als Zielpunkt gefaßt wird, gerichtet. [..] Doch bald ist die Vorstellung eines punktuellen Erreichens des 'males' verschwunden und vergessen.

Die Vorstellung einer Erfüllung einer Bewegung bleibt. In welcher Weise die Bewegung gedacht werden muß, klären die verschiedenartigen Bedeutungen des Zielens, die z.T. bis heute erhalten sind. [..] Im Gegensatz zum Zweck, der von früh her seine festsetzende, genaue Bestimmbarkeit aus seiner Bedeutungsherkunft als Holz- und Eisennagel, der etwas festlegt, erhalten hat, ist das Ziel nicht vorbestimmt [..]. Es ist die Erfüllung einer Bewegung des Erzeugens, Zeugens, Züchtens, Aufziehens, Gebärens, einer Bewegung, die 'das ganze Leben einsetzt' (UWN II, S. 269; SV VII 487)." ¹⁹⁵

Christa Kühnholds Meinung nach ist mit diesem deutschen Sprachunterschied genau die Unterscheidung getroffen, die Kierkegaard mit den Begriffen des absoluten und des relativen Telos ausdrücken will. Die Terminologie Kierkegaards stimmt somit wörtlich mit der Sprachwissenschaft überein. - Die dänische Sprache unterscheidet hier nicht streng genug, so daß Kierkegaard sich für die griechische Umschreibung entschlossen hat.

"Das Ziel als 'absolutes Telos' wird 'erfüllt' in der gelungenen Bewegung des 'Fruchtbildens'. Das Zielen [..] ist völlig frei von der Bestimmbarkeit durch berechenbare Zwecke [..]. Es kommt darauf an, 'alles zu wagen, absolut alles einzusetzen' (UWN II, S. 111; SV VII 351), ohne auf einen Verdienst, auf eine Zweckerreichung zu spekulieren. Das Werk muß völlig aus jeder finiten Struktur herausgenommen werden [..], um den Bereich des Quantitierens verlassen zu können und Qualität zu erreichen."¹⁹⁶

Das oben angesprochene absolute Verhältnis zum absoluten Telos drückt sich im existentiellen Pathos aus.¹⁹⁷ Dieses ist gekennzeichnet durch handelndes Umbilden der Existenz. Der wesentliche Ausdruck des existentiellen Pathos nun ist Leiden.

Auf den ersten Blick scheint hier ein Widerspruch vorzuliegen, denn Handeln ist üblicherweise etwas dem Leiden Entgegengesetztes; doch wie schon des öfteren erwähnt wurde, ist es für Kierkegaard eben ein Merkmal der religiösen Sphäre, "daß nämlich das Positive am Negativen kenntlich ist".¹⁹⁸ Insofern kann gefolgert werden, daß Leiden ein Kennzeichen

196 Kühnhold: Der Begriff des Sprunges. 127

197 Dem Begriff des Pathos widmen wir uns in Kapitel B. VI.

198 UN II 140

für religiöses Handeln ist.¹⁹⁹

Diese Art von Handeln erfolgt nicht im Äußeren; Handeln im Äußeren nämlich ist nicht fähig, die innere Existenz des Menschen umzuschaffen.²⁰⁰ Kierkegaard unterscheidet also zwischen Handeln im Äußeren, durch das ein Individuum zwar umgebildet werden kann, ja sogar die Existenz des Individuums umgebildet werden kann, das jedoch ästhetisches Pathos²⁰¹ bleibt, da es nicht die i n n e r e Existenz des Individuums berührt, und dem Handeln im Inneren, das sich im existentiellen Pathos zum w e s e n t l i c h e n Existieren verhält, und das bedeutet: zur Innerlichkeit.²⁰² Insofern kann man davon sprechen, daß das Handeln der Innerlichkeit Leiden ist. Für die Innerlichkeit, die dem ethischen und ethisch-religiösen Menschen eigen ist, liegt im Leiden das Wesentliche. Insbesondere dem Religiösen eignet das Leiden beständig. Kierkegaard geht sogar so weit zu sagen, daß der Religiöse das Leiden fordere, "wie der Unmittelbare das Glück fordert".²⁰³ Die Forderung nach Leiden erfolgt sogar, wenn äußerlich kein Unglück gegeben ist, und der Religiöse h a t Leiden gerade

199 Es ist hier nicht der Ort, auf den Handlungsbegriff in der Philosophie überhaupt einzugehen. Es sei jedoch erwähnt, daß im allgemeinen äußere und innere Handlungen beim Menschen unterschieden werden. Die Verbindung von Wille und Handlung ist dabei zu beachten. Damit einher geht die Tatsache, daß uns im Handeln ein zielgemäßes Streben einer Person vorliegt, daß es im Grunde kein zielloses Handeln gibt. Im Handeln offenbart sich demnach der Mensch in bestimmter Weise. Wichtig ist aber, zu sehen, daß etwa im Bereich der Moral eine Handlung allgemein möglich sein muß, also keinesfalls auserwählten Individuen vorbehalten ist.

200 Vgl. zu diesem Begriff des Handelns die entsprechenden Ausführungen im ersten Teil dieser Arbeit: A. III. 4.

201 Die Begriffe "ästhetisches Pathos" und "existentielles Pathos" werden in dem entsprechenden Kapitel geklärt: B. VI.

202 Der Begriff der Innerlichkeit erfährt im Verlauf der Arbeit Klärung: B. I. 4.

203 UN II 142

dann, wenn Unglück im Äußeren fern ist. Dem Religiösen geht es nämlich nicht um Unglück, Schicksal, Verzweiflung und anderes Derartiges, da das einen Rückfall in den Bereich des Ästhetischen bedeuten würde.

In diesem Zusammenhang macht Kierkegaard den religiösen Rednern den Vorwurf, nicht in den rechten Kategorien zu denken. Er hält es für unerlässlich, im religiösen Vortrag einen Maßstab anzulegen, an dem die Details gemessen werden sollten. Eine solche "Totalitätskategorie" sieht er im Begriff des Leidens. Kierkegaard begründet das damit, daß für den Gläubigen Leben ausschließlich im Leiden sei, "wie der Glaube der Unmittelbarkeit der an das Glück ist".²⁰⁴ Für den Religiösen macht es keineswegs Sinn, dem Unglück auszuweichen, sondern sein Streben zielt darauf ab, sich ins Leiden zu stürzen, d.h. zu erkennen, daß man im Leiden steckt. - Eine Unterscheidung von glücklich - unglücklich im Bereich des Religiösen ist also unsinnig, denn diese Bestimmungen betreffen lediglich das Äußere. Glückliche und unglückliche Menschen sind vielmehr in gleicher Weise leidend.

Das Ausbleiben des Leidens ist identisch mit dem Ausbleiben des Religiösen; das Leiden hat seinen Ursprung und den Grund für sein "wesentliches Mithinzugehören"²⁰⁵ im Verhältnis des Individuums zu sich selbst und zwar v o r G o t t , d.h.: in Innerlichkeit, und Innerlichkeit ist Religiosität.²⁰⁶

204 UN II 143

205 UN II 144

206 Im "Evangelium der Leiden" äußert sich Kierkegaard zu diesem Thema nochmals ausführlich. Danach setzt das Verhältnis zum Ewigen voraus, daß sich der Mensch selbst versteht. Dieses Verständnis seiner selbst erlangt er nach Kierkegaard allerdings keineswegs durch Lernen und Aneignung von Wissen, die im Äußeren verhaftet sind; vielmehr muß sich der Mensch nach innen richten. Die Wendung nach innen wird bewirkt durch Leiden. Kierkegaard gebraucht hier den Terminus "Schule der Leiden". Zwar gibt er zu, daß manche Leiden von außen kommen, behauptet aber, daß sie erst zu echten Leiden würden, wenn sie bis ins Innere vorge-
drungen wären. Lediglich diese "Innerlichkeit im Leiden"

Leiden ist nach Kierkegaard "das Lebenselement des Religiösen"²⁰⁷, und das Schlimmste, was einem Menschen passieren kann, ist, vor lauter Glück das Leiden nicht zu erfahren. Gelingt es dem Menschen gerade dann, wenn alles Glück im Äußeren ihm vergönnt ist, das Leiden zu erfassen, dann wird ihm besonders klar, daß das entscheidende Leiden das Leiden im Innern ist. - Sache des religiösen Vortrags müßte es in Kierkegaards Augen sein, für dieses Leiden höchste Begeisterung zu wecken.

In diesem Zusammenhang äußert Kierkegaard, wirkliches Leiden gehöre zum wahrhaften Existieren.

Was unter der Wirklichkeit des Leidens zu verstehen ist, wird im Folgenden geklärt.

bringt das Individuum in ein Gottesverhältnis. In der Innerlichkeit im Leiden lernt der Mensch. Natürlich lernt er alles Mögliche über die Welt, aber in erster Linie und in der Hauptsache, meint Kierkegaard, lernt er über sich selbst und über sein Verhältnis zu Gott. Diese Belehrungen bilden für die Ewigkeit.
Kierkegaard: Erbauliche Reden in verschiedenem Geist.
1847. S. 270 ff.

1. Die Wirklichkeit des Leidens

Wirkliches Leiden gehöre wesentlich zur wahrhaften Existenz, behauptet Kierkegaard.

Unter der Wirklichkeit des Leidens nun versteht Kierkegaard das beständige Fortdauern desselben, das das pathetische Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit ausmacht. Das Fortdauern des Leidens wäre eine "Gewähr" dafür, daß das Individuum seine innere Existenz als "Szene" bewahrt. - Es kommt also darauf an, daß man als Religiöser das Leiden erfaßt und in ihm dann verharret, um immerzu auf es reflektieren zu können und es nicht etwa aus den Augen zu verlieren. Es geht demnach darum, sich in das Leiden zu vertiefen und nicht darum, von ihm wegzukommen.

Dieser Wirklichkeit des Leidens entspricht kein wirklich wahrer Ausdruck, denn selbst die dichterischsten Worte verkürzen und lassen das Zufällige hervortreten, das jeder nicht tatsächlich Religiöse im Leiden sieht. Für den Ästhetiker nämlich verhält sich das Leiden zur Existenz wie etwas Zufälliges. Auch dieses "zufällige Leiden" kann von Fortdauer gekennzeichnet sein, aber es handelt sich dabei nicht um das w e s e n t l i c h e Fortdauern, das beim Religiösen angestrebt wird. Und man muß sich ja immer wieder vor Augen halten, daß die W i r k l i c h k e i t des Leidens in dessen Fortdauer besteht und in einem wesentlichen Verhältnis zum religiösen Leben steht. Fehlt im Leiden der religiöse Sinn, so verbleibt das Individuum im Bereich des Ästhetischen. Für die ästhetische und die ethische Existenz ist Leiden nur etwas Zufälliges. Die Permanenz des Leidens hingegen ist entscheidend für die religiöse Existenz. - Demnach verhält sich Leiden zum Religiösen in anderer Weise als zum Ästhetischen oder Ethischen.²⁰⁸

208 Vgl. Korff, Friedrich Wilhelm: Der komische Kierkegaard. Stuttgart 1982. (nachfolgend zitiert als: Korff: Der komische Kierkegaard.) S. 109

Das Hoffen auf eine bessere Zukunft im Sinne eines leidlosen Zustands stellt nach Kierkegaard eine verkürzte Perspektive dar, die einen Rückfall ins Ästhetische bedeutet. Es handelt sich dabei um eine pseudo-religiöse Bewegung bezüglich der Auffassung von Leiden.

Es muß also immer darauf geachtet werden, ob das "Glück" eines Menschen aus Äußerlichkeiten erwächst oder aus einem wahrhaften Gottesverhältnis; im ersten Fall sollte das Glück nicht mit Gott in Verbindung gebracht werden, fordert Kierkegaard, denn seiner Meinung nach hat Glück, das auf Äußerem basiert, nichts mit einem Gottesverhältnis zu tun; im zweiten Fall bleibt der Betreffende im Leiden, da Leiden gerade Merkmal des wahren Gottesverhältnisses ist.²⁰⁹ Hört das Leiden auf, darf man nicht mehr von religiösem Leben sprechen, während z.B. aus ästhetischer Sicht Leiden als etwas Zufälliges mal da sein kann, mal verschwunden ist. - Nur der Religiöse erfaßt das Leiden in seiner eigentlichen Bedeutung.

209 Die "Erbaulichen Reden" von 1844/45 greifen das Thema auf. Das, was Kierkegaard als den "Pfahl im Fleisch" (s. Paulus) bezeichnet, hat nichts mit den Leiden zu tun, die im Äußeren auftreten; selbst Kummer und Schmerz, die von Äußerem herrühren, fallen nicht darunter, denn es ist immer ausschlaggebend, ob das Einverständnis mit Gott da ist oder nicht. Insofern darf auch niemand behaupten, daß diese "Leiden des Geistes" ihm im Laufe seines Lebens einfach nicht gegeben wurden - das wäre ja wieder in Äußerlichkeiten gedacht; die Leiden des Geistes jedoch beziehen sich auf die Innerlichkeit des Einzelnen. Das Leiden des Geistes besteht darin, daß der Geist eigentlich nur und erst in der Ewigkeit, in der Unendlichkeit atmet, jetzt aber völlig an das Zeitliche gefesselt ist. Es ist also nicht zu vergleichen mit dem Leiden, das durch Trennung oder gar Tod hervorgerufen wird, denn da geht es nur um das Zeitliche, und insofern ist der Tod sogar als etwas Befreiendes zu betrachten. Nein, hier geht es um den Ausschluß des Geistes vom Ewigen. Dieses Leiden steht ganz für sich. Allerdings hat derjenige, der dieses Leiden empfindet, auch bereits eine Ahnung von der Seligkeit des Gottesverhältnisses.
Vgl. Kierkegaard: Reden 1844/45. 40 ff.

2. Die Stellung des Humoristen zum Leiden

Wir haben den letzten Abschnitt mit der Feststellung beendet, nur der Religiöse habe eine rechte Vorstellung vom Leiden. Kierkegaard führt nun weiter aus, der Humorist stehe dem Religiösen schon sehr nahe. Er verfüge über eine Vorstellung vom Leiden, aber die Vorstellung erfasse das Leiden nur im Verhältnis zum Existieren, Leiden als zum Existieren gehörig, aber die *B e d e u t u n g* des Leidens bliebe ihm verborgen. - Zusammenfassend sagt Kierkegaard:

"Ästhetisch gesehen verhielt sich das Unglück zum Existieren als das Zufällige; ästhetisch gesehen reflektierte man nicht auf das Leiden hin, sondern vom Leiden weg; ästhetisch faselnd will die Lebensweisheit oder die Lebensklugheit das Leiden seine Bedeutung in einer endlichen Teleologie haben lassen: durch Widerwärtigkeiten wird der Mensch dazu dressiert, in der Endlichkeit etwas zu werden; der Humor faßte das Leiden mit dem Existieren zusammen, widerrief aber die wesentliche Bedeutung des Leidens für den Existierenden."²¹⁰

In Kierkegaards Verständnis von Humor liegt der Kern darin, daß die Mängel des vorangegangenen Existenzstadiums durchschaut sind (vgl. Ironie), aber das nachfolgende Stadium noch nicht existentiell realisiert ist. - Die letzte Stufe des Stadiums des Humors ist gekennzeichnet durch die Erkenntnis der eigenen Schuldhaftigkeit. (Schuld meint hier Schuld einer ewigen Macht gegenüber.) Hieraus folgt nach Kierkegaard das ewige Erinnern der Schuld²¹¹ und dadurch die Prägung der Existenz durch dieses Erinnern. Dies führt zu Religiosität.

210 UN II 159/60

211 Vgl. unsere Ausführungen über den Begriff der Schuld in Kapitel B. V.

Den Zwischenbereich des Humors muß man als retardierendes Moment ansehen. Im "Konfinium" zum religiösen Bereich kennt der Humorist zwar die Bedeutung des Leidens für das Religiöse, lehnt es jedoch ab. Ihm ist also die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung des Leidens als zur Existenz gehörig nicht abzusprechen, aber er weist es eben zurück.²¹²

Zur Position des Humoristen bei Kierkegaard gegenüber Schuld und Leiden äußert sich Wolfgang Struve wie folgt:

"Damit, daß die Existenz im 'existentiellen Pathos' das Leiden, das wahrhaft in ihr liegt, 'faßt' und durch die Schuld 'gezeichnet' ist, vermag sie sich nicht mehr in der Weise der Ironie 'selbst zu behaupten' [..]: sie vertieft sich zum Humor. Unter Humor versteht Kierkegaard wie unter Ironie nicht irgendeine Stimmung oder 'Laune', sondern eine 'Geistesform' oder 'Existenzform'. Wie mit der Ironie hat er sich auch mit dem Humor von früh an beschäftigt und auseinander-gesetzt. Der Humorist erfaßt wesenhaft das Leiden und die Schuld der Existenz. Das heißt: er erfaßt, daß Leiden und Schuld nicht etwas sind, das zufällig von außen zur Existenz hinzukommen kann oder auch nicht, sondern daß sie in einem wesenhaften 'Verhältnis zur Existenz' stehen. Darin liegt das 'Tiefsinnige' im Humor. - Aber dann macht der Humorist 'die trügerische Wendung', indem er den Widerspruch des Leidens und der Schuld in Form des Scherzes widerruft. Er tut dies, weil er zwar die Bedeutung des Leidens und der Schuld im Verhältnis zum Existieren, aber nicht ihre Bedeutung als solche erfaßt. Daß er auch vom Leiden und der Schuld nichts weiter weiß, als daß sie wesenhaft zum Existieren gehören, ist der 'verborgene Schmerz' des Humoristen [..]."²¹³

212 Vgl. Korff: Der komische Kierkegaard. 139

213 Struve: Die neuzeitliche Philosophie. 270

Humor ist Kierkegaards Erachten nach diejenige Möglichkeit, die Innerlichkeit zwar zum Ausdruck kommen läßt, aber nur indirekt, über das Negative. Insofern bildet der Humor für Kierkegaard das "Konfinium" der Religiosität.²¹⁴

In Hinblick auf sämtliche Existenzsphären hält Kierkegaard fest:

"Es gibt drei Existenzsphären: die ästhetische, die ethische, die religiöse. Diesen entsprechen zwei Grenzgebiete (Confinien): Die Ironie ist das Grenzgebiet zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen; der Humor ist das Grenzgebiet zwischen dem Ethischen und dem Religiösen."²¹⁵

Kierkegaard stellt fest, daß es in allen Formen der Existenz, auf der Ebene des ästhetischen Stadiums, des ethischen und des religiösen Leiden gibt, daß aber Unterschiede bestehen. Kierkegaard wagt die Behauptung, Leiden gewinne erst eine entscheidende Bedeutung im Bezug auf das Religiöse.

"Das Wort Leidensgeschichte scheint daher prägnant als Kategorie gebraucht zu sein, als wenn Leiden eine entscheidende Bedeutung für das Religiöse habe."²¹⁶

Der Unterschied besteht darin, daß im ästhetischen und ethischen Stadium Leiden jeweils ein Zufallsmoment ist,

214 Der Begriff des Humors ist für die Philosophie ab etwa 1800 im Bereich der Ästhetik von Bedeutung. In seiner Beziehung zum Lächerlichen und Komischen gründet der Humor im Leiden am Endlichen, das als Grundzug menschlicher Existenz nicht aufzuheben ist. Dieses Leiden wiederum hat seinen Ursprung in der Entzweiung von Ich und Welt, eine Tatsache, die mit dem Christentum in Verbindung steht.

215 UN II 211

216 UN I 283

ohne das ästhetische und ethische Existenz sehr wohl möglich sind, mit dem man zwar eine "tiefere Bedeutung" gewinnen kann, es jedoch als "Durchgangsmoment" betrachtet, während die religiöse Existenz sich desto mehr vertieft, je mehr Leiden vorhanden ist.

3. Die Seligkeit im Leiden

In Kierkegaards Augen kommen die Menschen einfach nicht darüber hinaus, das Leiden entweder teleologisch aufzufassen oder es als Übel anzusehen, das man geduldig zu tragen hat, falls es längere Zeit andauert. - Im Christentum jedoch muß das Leiden gesehen werden als Merkmal für das Gottesverhältnis, und der Mensch muß außerdem lernen, zu begreifen, daß Gott dem Menschen a u s L i e b e das Leiden gab.²¹⁷ Üblicherweise also verstehen die Menschen das Leiden als zielgerichtet und / oder zeitlich begrenzt. Muß ein Einzelner nun aber doch sein ganzes Leben lang leiden, sieht die Masse darin den Zweck, daß er f ü r A n d e r e leidet. Damit stiehlt sie sich Kierkegaards Meinung nach aus der Verantwortung. Kierkegaard bezeichnet dieses Verhalten als brutal und bestialisch. Zweckgerichtetheit liegt gar nicht im eigentlichen Leiden, vielmehr Seligkeit.

"Denn zu leiden ist: der Ausdruck für die tiefste Innerlichkeit des Gottesverhältnisses, zu leiden heißt, mit Gott ein Geheimnis haben."²¹⁸

Es darf allerdings nicht der Schluß gezogen werden, Leiden sei ein Genuß, da es so selig sei. - Kierkegaard verweist auf das Christentum, das darauf seiner Meinung nach keine Antwort gibt, sondern die Forderung nach Leiden bestehen läßt zusammen mit der Behauptung, das sei selig.²¹⁹

217 Vgl. dazu die Ausführungen im ersten Teil unserer Arbeit: A. I. 3.

218 TB V 62. Vgl. auch TB V 59 ff.

219 Vgl. TB V 64: "Nein, ich halte mich an das Christentum; gerade weil es Ernst daraus macht, daß man wirklich leiden muß (während sich die anderen eigentlich dem Leiden entzogen und mit Redensarten geprunkt haben, was ja sehr wohl in Richtung auf Genuß liegen kann), läßt es die Sache so stehen: es heißt zu leiden - aber das ist selig. Hier ist ja auch nicht bloß die Rede von dem Leiden für das Gute, sondern von den Leiden, die dazu gehören, damit ein Mensch Werkzeug für Gott sein kann."

Hier schließt Kierkegaard mit einer weiteren Überlegung an: Wie verhält es sich eigentlich mit der Freude, die ein Mensch im Grunde über sein Leiden empfinden müßte, da es doch in Bezug auf die ewige Seligkeit von immenser Bedeutung sein soll?

Kierkegaard schließt eine zweite Frage an, die sich aus der ersten ergibt: Ist dieser Mensch dann nicht im Grunde über das Leiden hinaus?

Kierkegaard geht das Problem mit dem Hinweis an, man müsse immer im Auge behalten, welche Möglichkeiten der Existierende hat. Er stellt daraufhin fest, daß Leiden in der ewigen Seligkeit nicht da ist, daß aber der Ausdruck des Verhältnisses des Existierenden zur ewigen Seligkeit Leiden ist.

Nun stellt Kierkegaard die Hypothese auf, das Wissen um das Leiden als Ausdruck des angesprochenen Verhältnisses versetze den Existierenden in die Lage, sich über dieses Leiden zu erheben. Daraus wäre an und für sich zu folgern, daß der Existierende fähig sein müßte, sich in einen Ewigen umzuwandeln. Dazu ist er jedoch nicht imstande. Die Hypothese ist hinfällig.

Der Existierende befindet sich im Leidenszustand; das Verhältnis wird wieder "ganz richtig durch Leiden ausgedrückt".²²⁰ Die Freude, von der oben die Rede war, kann keine vollkommene Freude sein. Selbst die Fröhlichkeit der Apostel unter größtem körperlichem Schmerz läßt Kierkegaard nicht als Beweis gelten. Vielmehr betont er nochmals, daß sich das religiöse Leiden vom ästhetisch-dialektischen nicht dadurch unterscheidet, daß äußeres Unglück oder Glück dahin oder von dort weg führen; sondern das religiöse Leiden ist durch das Gottesverhältnis gekennzeichnet, durch das absolute Verhältnis zu einem absoluten Telos.

Für einen religiösen Menschen ist das Leiden der wesentliche Ausdruck für das Verhältnis seiner selbst als Existierendem zur ewigen Seligkeit.

Die Erfahrung des Widerspruchs zwischen Zeit und Ewigkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit bildet den Grund für das Leiden der Existenz.

"Das Existieren ist ein Widerspruch, und darum bedeutet es Leiden. Man könnte in diesem Sinn sagen, das Leiden habe einen ontologischen Grund."²²¹

Das Leiden hat für den Existierenden in Kierkegaards Augen lebenswichtige Funktion, weil es ihn weiterbringt, ihn nicht im bisherigen Zustand verharren läßt. Die Mißachtung dieses bedeutenden Moments seiner menschlichen Struktur führt den Existierenden in ausweglose Situationen, in denen er entweder verbleiben muß oder aus denen er nur unter Aufbietung aller Kräfte hinausfindet.

Christa Kühnhold, die dem Phänomen des Leidens große Bedeutung innerhalb Kierkegaards Denken beimißt, formuliert drastisch:

"Die Bewegung des Leidens ist ein Grund-Sein, eine Basis des Menschen. Es ist eine Grundanlage, ein Moment der Grundstruktur des menschlichen Seins, es 'gehört zum wahren Leben' (UWN II, S. 146; SV VII 381). Genau wie eine nichtgebrauchte Maschine verfällt und unbrauchbar wird, verfällt der Mensch seinem 'größten Elend' (UWN II, S. 136; SV VII 372), wenn er das Bewegungsmoment des Leidens als Moment der Grundstruktur seines Seins mißachtet. Bei allem möglichen äußeren Glanz verkümmert der Mensch, wenn die Bewegung des Leidens als Moment der schöpferischen Bewegung des Sprunges verhindert und unterdrückt wird."²²²

-
- 221 Schmid, Heini: Kritik der Existenz. Analysen zum Existenzdenken Sören Kierkegaards. Zürich 1966 (nachfolgend zitiert als: H.Schmid: Kritik der Existenz.). S. 190/91
- 222 Kühnhold: Der Begriff des Sprunges. 136

Als einer der zentralen Begriffe Kierkegaards wird Leiden gedacht als etwas Vorantreibendes. Leiden ist als Bewegung anzusehen, die zu einem absoluten Ziel hinstrebt. Dieses absolute Ziel ist als qualitativ neue Wirklichkeit zu bezeichnen, die in der schöpferischen Bewegung des Leidens als Arbeit hervorgebracht wird.

Leiden ist so betrachtet in Kierkegaards Denken eine Basis menschlichen Seins schlechthin.²²³

Auch das Leiden speziell des religiösen Menschen ist so zu sehen.²²⁴

Das Phänomen des Leidens gehört zur Zeitlichkeit der Existenz. In der Wiederholung²²⁵ wird das Leiden in der Weise in ein Verhältnis zur Existenz gebracht, daß es einerseits dem Existierenden unmöglich wird, in gleichgültiger Distanz vom Leiden zu sein, daß er jedoch andererseits gerade wegen dieser nicht möglichen Gleichgültigkeit nun i n F r e i h e i t sich seiner Vergangenheit gegenüber verstehen kann. Das

223 "Die so hervorgebrachte Wirklichkeit ist nicht Produkt einer 'Leistung', denn diese kennt nur relative Ziele, die nach übernommenen Regeln und Gesetzen verfolgt werden; vielmehr ist die Anstrengung des Leidens 'Arbeit', die als schöpferische Bewegung ein 'Grund-Sein; eine Basis [...], ein Moment der Grundstruktur des menschlichen Seins' ist." Pieper, Annemarie: Sören Kierkegaard - Inter-esse zwischen Theorie und Praxis. In: Philosophische Rundschau, 24. Jg. Heft 1/2. Tübingen 1977. S. 136

224 "Climacus veranschaulicht das Leiden der religiösen Existenz, die sich in Reue zur Sünde verhält, durch den Paulinischen Ausdruck 'Pfahl im Fleisch'. Auch derjenige, der Ärgernis genommen hat, hat den Pfahl im Fleisch, aber er versucht ihn zu übersehen oder spekulativ wegzudenken. der Pfahl, der die Sünde, in der und mit der sich der Einzelne im 'Augenblick' vorfindet, bezeichnet, kann nicht durch eine einmalige, übermenschliche Anstrengung entfernt werden, sondern Existieren im christlichen Sinne heißt gerade, mit dem Leiden zu leben, in stets erneut zu vollziehender Stellungnahme zum Faktum des Sünderseins dieses leidenschaftlich in seiner Wirklichkeit zu negieren, obgleich objektiv die Vergeblichkeit dieser Bemühung einsichtig ist." Pieper: Geschichte und Ewigkeit. 126

225 Zum Begriff der Wiederholung verweisen wir auf A. I. 3., V. 3. Teilweise treffen die Ausführungen hier auch auf das Phänomen der Schuld zu. Dazu vgl. B. V.

Leiden nämlich betrifft das Selbst des Existierenden, das er in der Wiederholung ja stets neu gewinnt. In der Verantwortung für die eigene Vergangenheit kann sich das Selbst immer wieder entscheiden; diese Freiheit h a t es.²²⁶

Leiden entsteht für den Existierenden, sobald er begreift, daß er sowohl Mensch ist, als auch v o r G o t t ist. Der Zwiespalt, der darin liegt, zeigt sich in der Tatsache, daß der Mensch als Mensch der Zeitlichkeit verhaftet ist, daß es ihm unmöglich ist, Ewigkeit in der Zeitlichkeit zu leben; sobald jedoch "das Leben der Ewigkeit"²²⁷ unterbrochen wird, ist das Verhältnis zu Gott gestört. Dieser Zustand

226 J.L.Blass interpretiert sehr richtig "Wiederholung" und "Entscheidung" als das Maß für die Existenz und als Aufgabe der Freiheit, wenn er darlegt: "Die Entscheidung als die Stätte, wo das Ewige anwesend ist, ist Telos in dem Sinne, daß sich in ihr das Selbst vollendet, d.h. die Synthese konstituiert; denn das Ewige (welches aber nur in und durch die Entscheidung präsent ist) ist das eigentliche Synthetisierende in der Synthesis. Da aber das Ewige nur momentweise anwesend ist, muß die Entscheidung ständig wiederholt werden. Die Wiederholung ist also die immer wiederkehrende Entscheidung, und d.h. die immer wiederkehrende Anwesenheit des Ewigen. Indem aber das Ewige in der Entscheidung ständig zur Anwesenheit wiederkehrt, ist das Selbst überhaupt Bewegung der Existenz, d.h. existiert, und nicht nur ein einmaliges, momentanes Kommen und Verschwindendes. Die Wiederholung ist somit als das beständig wiederkehrende und der Bewegung zugrunde liegende Ewige das Maß der Bewegung der Existenz. Das Maß ist hier aufzufassen (nicht quantitativ als Maßeinheit, sondern) als dasjenige, was den Bewegungscharakter der Existenz ausmacht."

Blass: Die Krise der Freiheit. 160

Wiederholung ist somit als Existenzkategorie anzusehen; es handelt sich dabei um eine Kategorie des Werdens (Vgl. dazu Kapitel A. IV. und B. VII. 1., 3.), um ein Problem der Bewegung in transzendtem, religiösem Sinn. Die angesprochene Freiheit ist möglich, weil die Ursachen für die entsprechenden Handlungen allein im Menschen liegen. In gewisser Weise ist dann allerdings die freiwillige Anerkennung von Notwendigkeiten auch vorausgesetzt. - In Abhebung von äußerer Freiheit ist hier von innerer Freiheit die Rede, die genauer als e x i s t e n t i e l l e Freiheit bestimmt werden kann. Selbstwahl und Selbstrealisierung sind ihre Merkmale. Sie impliziert ethische Freiheit.

227 UN II 200

schafft Leiden. Allerdings liegt die wahre Tiefe religiösen Leidens darin, daß derjenige, der sich zu Gott absolut verhält, sich ganz und gar für Gott entschieden hat, keinen äußeren Ausdruck dafür findet, da jeder Ausdruck in Bezug auf dieses einzigartige Verhältnis nur relativ wäre.²²⁸

228 "Daraus geht hervor, daß der Synthesischarakter der menschlichen Existenz durch keine Tat total verleugnet werden kann. Selbst die radikale Verneinung eines der beiden Verhältnisglieder vermag die Existenz nicht aufzuheben, da sie nicht anders als existierend in Frage gestellt oder aufs Spiel gesetzt werden kann. Dabei handelt es sich letztlich nicht bloß um die Eliminierung der Zeit oder der Ewigkeit, sondern um die Zerstörung des Verhältnisses, das sich einseitig nicht realisieren kann. Die Existenz kann jedoch nur existierend negiert werden, wodurch sie gerade gesetzt wird, und der ständig wiederkehrende ästhetische Zirkel entsteht, den der Einzelne nur durch Selbstmord oder ewige Selbstwahl verlassen kann."

Pieper: Geschichte und Ewigkeit. 163

4. Leiden und Innerlichkeit

Für Kierkegaard geht mit dem Leiden einher "das Absterben von der Unmittelbarkeit"²²⁹, das zur Folge hat, daß der religiös Existierende in effektiv jedem Moment die absolute Vorstellung von Gott verinnerlicht.

Kierkegaard konstatiert mehrmals:

"Die Bedeutung des religiösen Leidens ist das der Unmittelbarkeit Absterben; seine Wirklichkeit ist sein wesentliches Andauern; aber es gehört der Innerlichkeit an und darf sich nicht im Äußeren ausdrücken [Klosterbewegung]."²³⁰

Die Schwierigkeit für den Religiösen, so folgert Kierkegaard nun, besteht darin, daß er als Existierender mit seiner Innerlichkeit²³¹ auch in ein Verhältnis zu seiner Umwelt gesetzt ist. So kommt es zu einem Widerspruch im Leben des Religiösen. Bei diesem Widerspruch handelt es sich um einen Widerspruch zwischen der Innerlichkeit, die dem Religiösen im Verborgenen eignet, und dem Faktum, daß dieser von Innerlichkeit geprägte Mensch seinen Mitmenschen äußerlich so sehr gleicht, also keineswegs von ihnen verschieden ist. Kierkegaard formuliert sogar:

"[.] daß er mit der Schwangerschaft des Leidens und Segens im Innern ganz wie andere Menschen aussieht[.]"²³²

229 UN II 169

Kierkegaard versteht in der Regel die Stufe des Ästhetischen als Unmittelbarkeit. Dieses Verständnis impliziert sowohl das naturhaft-emotionale Element als auch das Moment der (notwendigen) Abhängigkeit von der bestehenden Wirklichkeit.

230 UN II 208

231 Der Ausdruck der Innerlichkeit stammt aus der deutschen Mystik und bezeichnet da vor allem das Gesammeltsein in sich als menschliche Haltung. Innerlichkeit läßt sich jedoch unterscheiden in eine Form, die durch Abstandnahme kenntlich, also in gewisser Weise "weltlos" ist, und in eine Form der Auseinandersetzung, einer Begegnung mit der Welt, die zur "Selbstbegegnung" wird.

232 UN II 208

Das bedeutet, daß Kierkegaard im Leiden etwas "Fruchtbringendes" sieht.²³³

In dem Menschen, der das Leiden austrägt, reift etwas heran, das einerseits etwas völlig Neues ist, andererseits etwas, das aus dem bisherigen Menschen und in ihm entstanden ist, also auch einen Teil schon Vorhandenes impliziert. Hier liegt der Unterschied zu den Menschen, die diese Form des Leidens nicht kennen. - Kierkegaard ist allerdings der Ansicht, daß es dem Menschen hin auf dem Weg zum wahrhaft religiösen Bereich und selbst noch im Grenzgebiet zur religiösen Sphäre nie ganz gelingt, die Innerlichkeit völlig zu verbergen. Er ist der Meinung, daß das Element des Komischen, das stets mit einem Widerspruch auftaucht, doch in irgendeiner Weise äußerlich zum Ausdruck kommt.²³⁴

233 Christa Kühnhold hat diesen Aspekt mit Recht deutlich hervorgehoben: "Kierkegaard nennt das Leiden auch ein Schwangersein [L.], und erläutert den das 'Neue', die 'Frucht' erzielenden Charakter der 'Wachstums-Bewegung' [L.] des Leidens [L.]. Der Weg, der die Bewegung des Leidens ist, ist zielend jeweils auf 'etwas' (Frucht) gerichtet [L.]. Unabhängig von einem 'von außen' einwirkenden Leid, einer Bürde, von dem es ja auch sprachlich geschieden ist, unabhängig von 'Glück' oder 'Unglück' ist das Leiden jener Weg des Sich-selbst-erwerbens, der im Ergreifen des historischen 'bestimmten Etwas', das Fruchtbilden beginnen läßt, das sich im Gegenwärtigen, das das Ewige ist [L.], ewig erfüllt."

Kühnhold: Der Begriff des Sprunges. 121/22

234 Das Komische und das Tragische haben nach Kierkegaard die Gemeinsamkeit, daß sie sich beide auf den Widerspruch beziehen, doch das Tragische gibt dem Widerspruch das Attribut des Leidens, das Komische das der Schmerzlosigkeit. Der Unterschied zwischen den beiden ist in ihrem jeweiligen Verhältnis zum Ausweg aus der widersprüchlichen Situation zu sehen, oder besser: zur M ö g l i c h k e i t eines Auswegs. Auch Hegel sieht im Widerspruch das Gemeinsame des Tragischen und Komischen. Er ergänzt allerdings: "Indem nun aber das Komische überhaupt von Hause aus auf widersprechenden Kontrasten sowohl der Zwecke in sich selbst als auch des Inhalts derselben gegen die Zufälligkeit der Subjektivität und äußeren Umstände beruht, so bedarf die komische Handlung dringender fast als die tragische einer A u f l ö s u n g . Der Widerspruch nämlich des an und für sich Wahrhaften und seiner indi-

Leiden ist Innerlichkeit und begleitet die religiöse Existenz insofern stets, während man in diesem - beständigen - Sinne nicht von Leiden im ästhetischen und ethischen Stadium sprechen kann.

"Anders da, wo Leiden als entscheidend für die religiöse Existenz und gerade als die Innerlichkeit bezeichnend gesetzt wird; je mehr Leiden, desto mehr religiöse Existenz, und das Leiden dauert fort."²³⁵

Kierkegaard wird nicht müde, zu betonen, daß Leiden als beständiges Moment (nicht als Durchgangsmoment!) wesentliches Merkmal der religiösen Existenz, der Innerlichkeit ist:

"[...] das Leiden bedeutet, um an ein Wort des Fraters zu erinnern, die 70 000 Klafter Wasser, über deren Tiefe der Religiöse sich ständig befindet."²³⁶

Ebenso stark akzentuiert Kierkegaard, daß Leiden Innerlichkeit i s t , d.h. er setzt es bewußt ab gegen ästhetische "Leiden", die im wesentlichen den (Sinnen-)Genuß betreffen, und ethische "Leiden", die aus dem beständigen "Kampf" des Individuums resultieren. Wirkliches Leiden ist für Kierkegaard "eine kategoriale Bestimmung im Verhältnis zur religiösen Existenz"²³⁷, die sich nicht wie Wissen äußern läßt und auch keinerlei Ergebnisse mitteilen kann. Sie ist das letzte in einer Reihe von Stadien (drei), die in "Entweder - Oder" thematisiert sind. Kierkegaard bestimmt das erste,

viduellen Realität stellt sich in der komischen Handlung noch vertiefter heraus.
Was jedoch in dieser Lösung sich zerstört, kann weder das S u b s t a n t i e l l e noch die S u b j e k t i v i t ä t als solche sein."
Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik. III. Frankfurt/Main 1970. S. 530

- 235 UN I 284
236 UN I 284
237 UN I 285

das ästhetische Stadium, als "Genuß-Verlorenheit", das ethische Stadium, das zweite, als "Handlung - Sieg" und das dritte eben als Leiden.²³⁸

Für das Religiöse ist also die Existenzkategorie des Leidens kennzeichnend. Dieses Leiden entsteht dadurch, daß im Bereich des Religiösen eine klare Trennung vollzogen wird zwischen dem Äußeren und dem Inneren; Äußeres und Inneres werden - anders als bei Hegel, wie Kierkegaard in der "Unwissenschaftlichen Nachschrift" hervorhebt - zu Gegensätzen.²³⁹

Die starke Differenzierung trägt in Kierkegaards Augen zu weiterer Vertiefung in die Innerlichkeit bei.

Die Innerlichkeit, um die es Kierkegaard zu tun ist, kann seiner Meinung nach unmöglich durch die direkte Mitteilung gezeigt werden, denn dadurch wird sie zu einer Äußerlichkeit;

238 UN I 290

Während "Entweder - Oder" allerdings nur die beiden ersten Stadien direkt behandelt, kommt dem religiösen Stadium in den "Stadien auf des Lebens Weg" besondere Bedeutung zu. Kierkegaard stellt klar, wo die Unterschiede zwischen den in manchem so ähnlichen Werken liegen: "In Entweder-Oder ist der ästhetische Standpunkt eine Existenz-Möglichkeit, während der Ethiker existiert. Nun ist das Ästhetische existierend, und der Ethiker streitet; er streitet mit doppelter Front (incipiti proelio): gegen das Ästhetische, das er jedoch wiederum leicht überwindet, nicht durch des Geistes verführerische Gaben, sondern durch ethische Leidenschaft und Pathos; und gegen das Religiöse." UN I 291.

239 Bei Hegel heißt es in der Logik: "Das Innere ist der Grund, wie er als die bloße Form der einen Seite der Erscheinung und des Verhältnisses ist, die leere Form der Reflexion in-sich, welcher die Existenz gleichfalls als die Form der andern Seite des Verhältnisses mit der leeren Bestimmung der Reflexion-in-Anderes als Äußeres gegenübersteht. Ihre Identität ist die erfüllte, der Inhalt, die in der Bewegung der Kraft gesetzte Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes; beide sind dieselbe eine Totalität, und diese Einheit macht sie zum Inhalt."

Hegel: Logik. Jubiläumsausgabe VIII. Stuttgart 1927, ff. S. 313.

vielmehr ist es angeraten, die Innerlichkeit aufzunehmen und zu bewahren; und ein jeder sollte akzeptieren, daß sein Mitmensch die Wahrheit²⁴⁰ für sich gefunden hat kraft der Innerlichkeit und sollte nicht auf direkte Mitteilung drängen.²⁴¹

-
- 240 Im ersten Teil unserer Arbeit haben wir bereits ausführlich über den Begriff der Wahrheit gehandelt, und auch im Folgenden wird noch darüber gesprochen werden (A. I., B. III.). Es ist hier nur daran zu erinnern, daß es Kierkegaard nicht um eine Erkenntniswahrheit geht, um eine Seinswahrheit oder Wahrheit im sittlichen Sinn, sondern um e x i s t e n t i e l l e Wahrheit, die einer wissenschaftlichen Wahrheit entgegengesetzt ist. Dieser existentiellen Wahrheit ist es um die freie Entscheidung des Einzelnen zu tun, wobei allerdings nicht eine "Vernunftwidrigkeit" gegeben sein muß.
- 241 "Furcht und Zittern" thematisiert das Problem der Mitteilung bzw. der Innerlichkeit. In der "Wiederholung" geht es darum, daß man derart verzweifelt, daß man am Ende sich selbst und die Wahrheit hat. Auch hier wird das Problem der Mitteilung wichtig. (Auf den Zusammenhang mit der These, die Subjektivität sei die Wahrheit, wird an gegebener Stelle eingegangen: B. II. 2.)

5. Der Begriff der Mitteilung

Kierkegaard geht es stets um den einzelnen Existierenden, um den subjektiven Denker.²⁴² Auch das Problem des Leidens behandelt Kierkegaard ausschließlich in Bezug auf das Individuum.²⁴³ - Die Aufgabe, die er in der "Unwissenschaftlichen Nachschrift" zu lösen versucht, bezieht sich ebenfalls nur auf den einzelnen Menschen. Daraus folgt, daß er nicht die Wirkung einer Lehre untersucht, sondern die persönliche Aneignung eines Inhalts. Das nennt er *E x i s t e n z m i t t e i l u n g*. - Demnach besteht ein sehr enger Zusammenhang zwischen Mitteilung und Subjektivität, und für das Problem des Leidens wird demzufolge der Begriff der Mitteilung ebenfalls bedeutsam.

Mit der von ihm propagierten Form der "indirekten Mitteilung" rekurriert Kierkegaard auf die Maieutik des Sokrates: Im Gegensatz zur direkten Mitteilung, in der offen das Gemeinte oder Gedachte artikuliert wird, setzt sich die indirekte Mitteilung zum Ziel, den Angesprochenen anzuregen, zu provozieren, damit er selbst reflektiert und zur Erkenntnis, zum Verständnis seiner selbst gelangt. Dabei muß die besondere jeweilige Situation des Einzelnen bedacht werden und die subjektive Aneignung des Gesagten im Vordergrund stehen. - Diese subjektive Aneignung setzt

242 Das Thema der Subjektivität wird in einem gesonderten Kapitel dieser Arbeit behandelt: B. II.

243 Im ersten Teil unserer Arbeit haben wir bereits über die Begriffe "Einzelner" und "Minderheit" bei Kierkegaard gehandelt (A. I. 4.). Kierkegaard wendet sich in ganz besonderer Weise dem Individuum zu und weist sich damit als Antipode Hegels aus. Diese starke Akzentuierung des Individuums findet ihre Ursache für Kierkegaard im Christentum. Diese Individualität muß vom Menschen selbst hervorgebracht werden, indem er sich in seinem Handeln verantwortlich weiß. Die freie Selbstbestimmung begründet also die Einzigartigkeit des Menschen, die gleichzeitig wiederum in dessen Handlung realisiert wird. Somit läßt sich das, was wir unter "Individualität" verstehen, nicht vom Begriff der Freiheit trennen.

freie Selbstbestimmung voraus, also Selbsterkenntnis und Selbstdurchsichtigkeit. - So gesehen kann man aus der Sicht des Mitteilenden ethische Mitteilung und indirekte Mitteilung ineins setzen. - Diese Mitteilungsform soll den Angesprochenen ganz persönlich existentiell treffen. Von daher geht es nicht um die Vermittlung eines Wissens, es soll nichts objektiv betrachtet werden; vielmehr wird das Handeln und Existieren des Einzelnen angesprochen, sein Handeln in Existenz.

Die Mitteilung eines objektiven Inhalts erfordert in Kierkegaards Augen selbstverständlich die direkte Mitteilungsform; ist jedoch der objektive Inhalt bekannt und wird er grundsätzlich akzeptiert, mangelt es lediglich an der Innerlichkeit, ihn persönlich anzueignen - dann ist es nötig, die indirekte Mitteilungsform einzusetzen.

Dies ist der Angelpunkt der Kierkegaardschen Rede von der indirekten Mitteilung.

Kierkegaard geht es darum, mit Hilfe der indirekten Mitteilung diejenigen Menschen zu erreichen, die sehr wohl ein richtiges Verständnis des Religiösen haben, jedoch in dem Widerspruch leben, dieses rechte Verständnis nicht in Existenz umzusetzen. Kierkegaard unterstellt diesen Menschen Selbsttäuschung ethisch-religiöser Art, die eine indirekte Mitteilungsmethode notwendig macht. - Die Selbsttäuschung besteht darin, daß der Betreffende die wirkliche Aneignung dessen, was er doch eigentlich weiß, also die wahre Innerlichkeit, mit dem verwechselt, was dann tatsächlich sichtbar und greifbar ist.

Die indirekte Mitteilung soll die Subjektivität berühren; sie soll die Subjektivität zu der doppelten Reflexion veranlassen, die für die persönliche Aneignung unumgänglich ist; das bedeutet, daß der Angesprochene sowohl abstrakt

die an ihn ergangene ideale Forderung begreift, als auch diese konkret existentiell auf sich selbst anwendet.

Selbständige Tätigkeit soll also wachgerufen werden. Die indirekte Mitteilung erreicht das dadurch, daß sie durch ihre Zweideutigkeit besondere Aufmerksamkeit erregt und Entscheidung fordert, was bei dem betreffenden Menschen in jedem Fall zu einer Reaktion führt.

"Als ich dies begriffen hatte, wurde mir zugleich klar, daß es , wenn ich etwas über diese Punkte mitteilen wolle, vornehmlich darauf ankomme, daß meine Darstellung in der i n d i r e k t e n Form erfolge. Wenn nämlich die Innerlichkeit die Wahrheit ist, so sind Resultate nur lärmender Plunder, womit man einander nicht plagen soll, und die Mitteilung von Resultaten ist ein unnatürlicher Verkehr zwischen Mensch und Mensch, insofern als jeder Mensch Geist ist und die Wahrheit gerade die Selbsttätigkeit der Aneignung ist, welche (Selbsttätigkeit) eben ein Resultat verhindert."²⁴⁴

Der Widerspruch wird zur hauptsächlichen Kraft der Indirektheit und die Mehrdeutigkeit in der Mitteilung zwingt den Angesprochenen zu einer Stellungnahme.

Das Christentum ist für Kierkegaard das beste Beispiel für die Form der indirekten Mitteilung, denn Gott in Menschengestalt ist der eindrucksvollste Widerspruch und löst unweigerlich Reaktionen aus. In diesem Sinne kann man sagen, daß das absolute Paradox²⁴⁵ Instrument von Mitteilung ist.

244 UN I 234

245 Im ersten Teil unserer Arbeit haben wir bereits den Begriff des Paradoxes untersucht (A. V. 1.). Es sei an dieser Stelle lediglich noch einmal betont, daß für das Glaubensparadox gilt, was für jede Art widersinnig erscheinenden Sachverhalts zutrifft: Entweder liegt eine tatsächliche oder eine scheinbare Unvereinbarkeit des Glaubens mit der Vernunft vor. Demnach müßte entweder Glaube oder Vernunft aufgegeben werden, oder man müßte mit Kierkegaard den Glauben als das-

Wie bereits im ersten Teil dieser Arbeit dargelegt wurde, bringt Widerspruch in Kierkegaards Denken Leiden mit sich. Hier ist ein Beziehungspunkt zu sehen zwischen der Form der indirekten Mitteilung und dem Problem des Leidens. Widerspruch, der Leiden impliziert, gehört für Kierkegaard wesentlich zur Existenz. Das Leiden wird umso stärker, je entschiedener der Mensch die Aufgabe des Existierens angeht; und dieses energische Fassen der Existenz wird durch die indirekte Mitteilung gefordert.

Die zweite Verbindung zwischen Mitteilung und Leiden besteht darin, daß der Existierende, wenn er im absoluten Verhältnis zum Absoluten steht, im Äußeren keinen direkten Ausdruck mehr findet; dadurch wird sein Leiden verschärft.²⁴⁶ In einer Anmerkung in der "Unwissenschaftlichen Nachschrift" betont Kierkegaard nochmals den Unterschied zwischen Lehre und Existenzmitteilung, der in diesem Zusammenhang ja relevant ist:

"In bezug auf eine Lehre ist das Verstehen das Maximum und das Anhängerwerden eine hinterlistige Weise, auf welche Leute, die nichts verstehen, schleicherisch sich stellen, als hätten sie verstanden; in bezug auf eine Existenzmitteilung ist das Maximum, darin zu existieren, und das Verstehenwollen eine hinterlistige Ausflucht, die sich um die Aufgabe herumdrücken will.

jenige ansehen, das über die Vernunft hinausgeht, nicht aber gegen sie steht. Damit ist auch wieder der "Mut" angesprochen, der sich ausdrückt, wenn der Mensch sich freiwillig dem Göttlichen anvertraut, das trotz aller Offenbarung doch stets verborgen bleibt. Diese Art von Freiwilligkeit entspringt allein inneren Motiven; mithin liegt keine Handlung vor, die etwa durch äußere Faktoren erzwungen worden wäre. - Die Bestimmung des Paradoxes bei Kierkegaard impliziert auch einen Bruch des Menschen mit sich selbst, wenn dieser z.B. sich dem Leiden am eigenen Leben stellt. Dadurch wird eine Existenzumbildung, wie sie Kierkegaard fordert, in die Wege geleitet. Somit muß Kierkegaards Meinung nach das Paradox als eine Chance angesehen werden.

Hegelianer zu werden ist verdächtig, Hegel zu verstehen ist das Maximum; Christ zu werden ist das Maximum, das Christentum verstehen zu wollen ist verdächtig. - Dies entspricht ganz dem, was im vorigen Kapitel von der Möglichkeit und der Wirklichkeit entwickelt wurde. Zu einer Lehre ist das Möglichkeitsverhältnis das Maximum, zu einer Existenzmitteilung die Wirklichkeit; eine Existenzmitteilung verstehen zu wollen, heißt sein Verhältnis zu ihr in ein Möglichkeitsverhältnis verwandeln."²⁴⁷

Kierkegaard macht diese Anmerkung im Zusammenhang mit seinen Ausführungen zur Subjektivität und zum Subjektivwerden. Nur vor dem Hintergrund dieser Gedanken wird letztlich klar, welche Wirklichkeit er anspricht, was der Inhalt der Existenzmitteilung ist. - Außerdem wird die Verbindung zum Begriff der Innerlichkeit deutlich, und das Problem des Leidens rückt wieder in den Mittelpunkt. Auf den folgenden Seiten wird also der Begriff der Subjektivität bei Kierkegaard besprochen.

247 UN II 76

Über Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit wurde schon im ersten Teil unserer Arbeit gehandelt (A. IV. 1., 2., 3.). Wir wollen hier lediglich in Erinnerung bringen, daß verschiedene Formen von "Möglichkeit" unterschieden werden können, die sich kurz als logische Möglichkeit, als ontologische Möglichkeit, als Möglichkeit im Sinne von Potenz (Aristoteles) bezeichnen lassen. Für uns ist von Bedeutung zu betonen, daß etwas, was werden kann, aber nicht werden muß, den Begriff der Möglichkeit im eigentlichen Verständnis meint.

6. Zusammenfassung und Ausblick

Den ersten Teil unserer Arbeit, der sich in erster Linie mit den "Philosophischen Brocken" von Kierkegaard beschäftigte, hatten wir daraufhin angelegt, daß am Ende Kierkegaards Intention deutlich wurde: zu zeigen, daß wahres Existieren mit Leiden und mit der Nachfolge Christi identisch ist.

Wir haben nun den zweiten Teil dieser Arbeit, in dem wir uns hauptsächlich mit Kierkegaards Schrift "Unwissenschaftliche Nachschrift" auseinandersetzen, damit begonnen, zu untersuchen, daß für Kierkegaard Leiden einen Grundzug der menschlichen Existenz darstellt.

Die Bedeutung des Leidens für die Existenz des Einzelnen haben wir erkannt in Bezug auf das, was für Kierkegaard das absolute Telos ist, und im Verhalten des Individuums zu diesem Telos. - In diesem Zusammenhang haben wir vor allem festgehalten, daß Kierkegaard das Leiden als "Totalitätskategorie" verstanden wissen will.

Wir haben uns des weiteren mit Kierkegaards These beschäftigt, zur wahrhaften Existenz gehöre wesentlich *w i r k l i c h e s* Leiden. Unter der Wirklichkeit von Leiden versteht Kierkegaard unserer Ansicht nach zum einen die Unaufhebbarkeit des Leidens, zum andern die Verhaftung dieses Leidens im religiösen Leben.

Von diesem Standpunkt aus äußert sich Kierkegaard dann zu den "Leiden" des Ästhetikers und des Ehtikers, wie wir gezeigt haben.

Im Anschluß an die Differenzierung von Leiden gemäß der Sphären der Existenz, wie Kierkegaard sie sieht, diskutierten wir die eigentümliche Stellung des Humoristen und die Besonderheit des Humors in seinem Verhältnis zum Problem des Leidens.

Wir konnten feststellen, daß im Bereich des Humors zwar

ein Erfassen des Leidens gegeben ist, daß derjenige aber, der sich in diesem Bereich befindet, die wirklich wahre Bedeutung des Leidens doch nicht erfaßt.

In gewisser Weise schließt hier direkt Kierkegaards Auseinandersetzung mit der Frage an, ob Seligkeit und Freude mit dem Leiden vereinbar seien. Im Grunde gibt er hierauf keine Antwort, sondern beruft sich auf das Christentum, das Leiden und Seligkeit einfach nebeneinanderstellt, ohne zu klären, wie der Mensch dazu kommt, im Leiden Freude zu empfinden. Kierkegaard betont stattdessen, wie fruchtbar Leiden sei, da es den Menschen voran bringe. Leiden sei Bewegung, etwas Beförderndes, das einem absoluten Ziel zustrebt, dem eine qualitativ neue Wirklichkeit eignet. In diesem Sinne gehört Leiden nach Kierkegaard der Zeitlichkeit der Existenz an.

Das, was Kierkegaard unter wirklichem Leiden versteht, findet seinen Ausdruck allerdings ausschließlich in der Innerlichkeit. Aus diesem Grund haben wir uns mit dem Begriff der Innerlichkeit beschäftigt.

Diese Innerlichkeit ist Kierkegaards Meinung nach durch das Absterben von der Unmittelbarkeit gekennzeichnet. Das bedeutet, daß der betreffende Mensch völlig von Innerlichkeit geprägt ist, permanent die Vorstellung von Gott innerlich hat, während er äußerlich seinen Mitmenschen vollkommen gleicht, sich nichts von seiner Innerlichkeit anmerken läßt. In diesem Gleichsein mit Anderen im Äußeren und dem gleichzeitigen Geprägtsein von Innerlichkeit liegt die große Schwierigkeit für den wahrhaft religiösen Menschen, wie ihn Kierkegaard sich vorstellt.

Eine derart konsequent gelebte Innerlichkeit hat dann Kierkegaards Ansicht nach auch keinen Ausdruck im Äußeren. Hier schließt er seine Erörterungen zum Begriff der Mitteilung an.

Nach dem, was Kierkegaard über den religiös existierenden Menschen aussagt und nach dem, was wir in Hinblick auf sein

Verständnis von Innerlichkeit herausgefunden haben, ergibt sich fast von selbst, daß Kierkegaard nur eine indirekte Mitteilungsform akzeptieren kann, sobald es um das Christentum geht. Er begründet diese Auffassung damit, daß das Christentum keine Lehre sondern eine Existenzmitteilung sei, und daß es also darum ginge, sich jeweils ganz persönlich den Inhalt anzueignen, ein objektives Reden darüber somit fehl am Platze sei. Das Christentum selbst ist in seinen Augen das beste Beispiel für eine Methode der indirekten Mitteilung, da es die Hauptkriterien erfüllt: Die Inkarnation Gottes ist der stärkste Widerspruch, den man sich vorstellen kann; durch diesen Widerspruch werden unweigerlich Reaktionen beim Menschen ausgelöst; der Mensch setzt sich - wie auch immer - mit der Mitteilung auseinander. Die Form der Auseinandersetzung, die zum wahren Glauben, zum wirklichen Existieren führt, ist dann gekennzeichnet von Innerlichkeit.

Sowohl die Innerlichkeit als auch die indirekte Mitteilung kann Kierkegaards Meinung nach nur in Beziehung zur Subjektivität gesehen werden. Deshalb gelten unsere nächsten Untersuchungen diesem Themenkomplex.

Zuerst widmen wir uns der Tatsache, daß für Kierkegaard wahres Subjektivsein Leiden impliziert. In diesem Zusammenhang gehen wir gesondert auf das Problem Handeln - Leiden ein, das wir unter anderem Blickpunkt bereits im ersten Teil dieser Arbeit behandelt hatten. Außerdem nehmen wir kurz Stellung zur Frage der Unsterblichkeit, die Kierkegaard aufwirft, wenn er behauptet, das höchste Handeln der Innerlichkeit sei Leiden.

Das nächste Problem, das wir angehen werden, ist Kierkegaards These, die Subjektivität sei die Wahrheit. Die Gegenthese, die Subjektivität sei die Unwahrheit, wird allerdings im nachfolgenden Kapitel erst Gegenstand unserer Analyse.

II. Subjektivität als Bedingung für wahres Leiden

Für Kierkegaard bildet Leiden eine wesentliche Bestimmung von Existenz, ja, Existieren und Leiden sind für ihn im Grunde identisch, wie wir eben gesehen haben.

Unter Existieren versteht Kierkegaard jedoch nichts, was sowieso schon jedem Menschen zukäme, sondern Existieren im tatsächlichen Sinn ist nur in Innerlichkeit möglich, im Handeln der Wahrheit gemäß. Das ist nur der Subjektivität vergönnt.

Üblicherweise, sagt Kierkegaard, wird zwischen objektiver Rede, die sich "mit der Sache" beschäftigt, und der subjektiven Rede, die sich mit dem Subjekt und der Subjektivität befaßt, unterschieden. Man muß jedoch bald einsehen, daß die Sache eben die Subjektivität ist. Das liegt daran, daß die Entscheidung für die Wahrheit, um die es ja immer geht, in der Subjektivität statthat. Speziell im Christentum nun ist es darum zu tun, subjektiv die Annahme der Wahrheit zu vollziehen.

Dabei geht das Christentum zwar davon aus, daß die Subjektivität die Möglichkeit ist, das Gut²⁴⁸ der ewigen Seligkeit zu empfangen, daß diese Subjektivität aber nicht einfach vorhanden ist, sondern gebildet werden muß.

248 Kierkegaard hat sich nicht weiter zum Begriff des Guten geäußert. - In der Philosophie wurde versucht, das Gute bzw. das höchste Gut immer wieder neu zu bestimmen. Allgemein kann man sagen, daß das Gute erst durch die Bewertung zu einem Gut wird, daß es aber dennoch allgemeingültig werden kann. Vielfach wurde das Gute mit dem Schönen, Wahren oder Nützlichen gleichgesetzt; das Ausbleiben von Schmerz und Leiden wurde als Merkmal festgehalten; Lust wurde mit dem Guten ineins gesetzt; alles Wirkliche oder alles Sein wurde als ein Gut bezeichnet; auch dasjenige, wonach alle Menschen streben, wurde damit identifiziert; und schließlich wird auch Gott als das Absolute als das Gute angesehen. - Es läßt sich also feststellen, daß Kierkegaard auf der einen Seite zwar den traditionellen Bestimmungen verhaftet bleibt, auf der anderen Seite aber in einzigartiger Weise das Werden der Subjektivität mit dem Gedanken vom höchsten Gut in Verbindung bringt.

Um zu erreichen, daß sich die Subjektivität in der völligen Konzentration auf sich selbst mit der Vorstellung von dem höchsten Gut auseinandersetzt, widersetzt sich das Christentum der Objektivität. Erst in der Subjektivität nämlich findet sich die Wahrheit des Christentums.²⁴⁹

- 249 Josef Leonhard Blass bestimmt den Begriff der ewigen Seligkeit und klärt damit gleichzeitig, weshalb diese für Kierkegaard absolutes Telos ist: "Inhaltlich bedeutet Seligkeit bei J.Climacus die Erfüllung des existierenden Subjekts durch den Besitz dessen, was sie zu höchst zu sein vermag. Was das existierende Subjekt aber zu höchst zu sein vermag ist: es selbst zu sein. Das Selbstsein ist dem existierenden Subjekt seine Seligkeit. In eins damit ist das Selbstsein auch das höchste Gut; denn das Selbstsein ist nicht dieses oder jenes Gute, was sich in einer Beziehung (Relation) zu einem anderem befindet, wofür es gut steht, sondern das Selbstsein ist, aus jeder Beziehung zu anderem zu sich selbst zurückgeholt, selber das Gute und somit - weil nur in Beziehung zu sich selbst - das höchste, absolute Gut. Aber es selbst ist das existierende Subjekt nicht schon von Natur aus, nicht schon unmittelbar. Vielmehr steht es unter dem Sollensanspruch, es selbst zu werden. Damit bestimmt sich das Verhältnis des Selbstseins (=der Seligkeit) zum existierenden Subjekt als Ziel (Telos). Da aber das Selbstsein als Ziel nicht dieses oder jenes als das andere zum existierenden Subjekt verstandene Ziel ist, sondern gerade, aus jeder Beziehung zu anderem herausgelöst, sich selbst das Ziel ist, bestimmt sich das Selbstsein als absolutes Telos. J.Climacus hatte aber die Seligkeit näher als die ewige Seligkeit bezeichnet. Dieses Prädikat bestimmt die Seligkeit i.S. des Selbstseins als immer währende, auch - in der Form der individuellen Unsterblichkeit - über den Tod hinaus währende, vollkommene Wesenserfüllung des existierenden Subjekts. Damit ist die formale und inhaltliche Auslegung des Begriffs der ewigen Seligkeit als des absoluten Gutes und des absoluten Telos abgeschlossen [..]
- Da die Vermittlung durch Gott im Konstitutionsgeschehen der existierenden Subjektivität diejenige Bedingung ist, welche die andere Bedingung, die Selbstbezüglichkeit, im Vorgang der Konstitution erst als Bedingung zum Zug kommen läßt, ist sie der alles begründende Grund des Selbstseins (=Seligkeit) des existierenden Subjekts. Als alles begründender Grund ist Gott für das existierende Subjekt das höchste und absolute Gut. In eins damit, daß Gott das höchste Gut ist, ist er auch für das existierende Subjekt das absolute Telos; denn da

"Auf diese Weise protestiert das Christentum gegen alle Objektivität; es will, daß das Subjekt sich unendlich um sich selbst bekümmere. Wonach es fragt, ist die Subjektivität; erst in dieser ist die Wahrheit des Christentums, wenn sie überhaupt ist; objektiv ist sie überhaupt nicht vorhanden."²⁵⁰

Insofern ist das Christentum auch nur an dem Einzelnen interessiert, der als einzelnes Subjekt die Wahrheit des Christentums in sich hat.

Subjektiv zu sein, scheint ja nun keine weiteren Probleme aufzuwerfen, da jeder Mensch doch Subjekt ist. Kierkegaard aber sieht die Schwierigkeit darin, daß der Mensch das werden soll, was er je schon ist :

"Aber das nun zu werden, was man so ohne weiteres ist: ja, wer wollte damit seine Zeit vergeuden? Das wäre ja die resignierteste von allen Aufgaben im Leben. Ganz gewiß. Aber schon aus dem Grunde ist sie ungemein schwer, ja die schwerste von allen, gerade weil jeder Mensch eine starke natürliche Lust und den Drang hat, anderes und mehr zu werden."²⁵¹

Es ist also ein Irrtum, zu meinen, es sei völlig unproblematisch, subjektiv zu werden, da man es sowieso schon ist. Es ist vielmehr von äußerster Schwierigkeit, das zu werden, was man bereits ist, da man ja nicht abstrahieren soll, um

das Selbst nicht unmittelbar schon zu Gott als dem höchsten Gut in einem Verhältnis steht, muß es sich erst in ein Verhältnis zu Gott versetzen; und indem sich das existierende Subjekt zu Gott in ein Verhältnis allererst hineinbegibt, ist Gott in diesem Verhältnis das absolute Telos des existierenden Subjekts." Blass: Die Krise der Freiheit. 140/41.

250 UN I 119

251 UN I 119/20

objektiv zu werden, sondern man soll wirklich Subjekt werden. Hierzu ist absolute Leidenschaft²⁵² notwendig, die das Christentum auch ganz richtig fordert, und die letztendlich Subjektivität ist.

Subjektiv zu werden, ist umso erstrebenswerter, als Liebe und Glaube nach Kierkegaard durch Subjektivität ausgezeichnet sind. Das Ethische sieht außerdem in Kierkegaards Verständnis das Subjektivwerden als höchste Aufgabe des Menschen an. Die sogenannten "objektiven Mächte" aber bringen es mit sich, daß der Einzelne sich nicht mehr auf sich selbst besinnt, sondern nur noch an großartigen Ergebnissen interessiert ist, während es ihm in Kierkegaards Augen eher zukäme, sich um Wesentliches wie sein Innerstes, Freiheit, das Ethische u.ä. zu kümmern.

So wird der Mensch dem Handeln entwöhnt.

Zeichnet sich wahre Ethik darin aus, daß der Wille begeistert ist, ohne daran zu denken, "ob man damit etwas ausrichtet oder nicht"²⁵³, gelangt das Individuum im Umgang mit dem "Weltgeschichtlichen" zu unethischen Verlangen, meint Kierkegaard. Die Forderungen des Individuums würden sich dann von den Forderungen des Ethischen unterscheiden.

252 Vgl. die Ausführungen zum Begriff der Leidenschaft im ersten Teil dieser Arbeit (A. III.). Die unterschiedlichen "Folgen" von Leidenschaft (wertsteigernd durch Beherrschung, ansonsten wertzerstörend) spielen bei Kierkegaard keine Rolle. Die Konsequenzen, die sich aus einem völlig leidenschaftslosen Leben und Denken ergeben, betont er allerdings des öfteren.

253 UN I 125

1. Die Frage nach der Unsterblichkeit und
das Handeln gemäß der Wahrheit

Die Entwicklung hin zur Subjektivität, meint Kierkegaard, besteht darin, daß sich das Individuum dasjenige, was es sich denkt, in der V e r w i r k l i c h u n g denkt, daß es also eine Handlung vorstellt. Der Akzent, den Kierkegaard auf die Handlung gegenüber der verbalen Äußerung legt, impliziert eine kritische Stellungnahme zu den gängigen Formen der Mitteilung.

"Insofern scheint die Mitteilung von Mann zu Mann der Lüge und dem Betrug preisgegeben zu sein, wenn einer es so will; denn ein Mensch braucht ja nur zu sagen; das habe ich getan, dann können wir nicht weiterkommen."²⁵⁴

Als "höchste Entwicklung der entwickelten Subjektivität"²⁵⁵ bezeichnet Kierkegaard die Unsterblichkeit. In seinen Augen läßt sich objektiv gar nicht nach der Unsterblichkeit fragen. Seiner Meinung nach ist die Frage nach der Unsterblichkeit "eine Frage der Innerlichkeit, die sich das Subjekt, indem es subjektiv wird, selbst stellen muß".²⁵⁶ Erst das Subjektivwerden also bringt die Frage nach der Unsterblichkeit mit sich, und absolut subjektiv ist das Individuum in dem Moment, da es sich seiner Unsterblichkeit bewußt wird. Dieses Bewußtsein von der eigenen Unsterblichkeit ist natürlich nur dem Einzelnen eigen, sein ganzes Interesse gilt dieser Frage.

"Die Unsterblichkeit ist das leidenschaftlichste Interesse der Subjektivität, und im Interesse liegt gerade der Beweis."²⁵⁷

254 UN I 160
255 UN I 164
256 UN I 164
257 UN I 164

Aus diesem Grunde auch findet diese Frage keinen Platz in einem System, man kann sie erst gar nicht objektiv stellen. Die Frage kann vom System nicht beantwortet werden, weil sie nicht allgemeiner Natur ist; sie ist nur für die Subjektivität relevant.

Die Subjektivität ist gekennzeichnet durch das große leidenschaftliche Interesse²⁵⁸ an der Unsterblichkeit. Derjenige, der in seiner Subjektivität nach der Unsterblichkeit fragt, fragt im Grunde danach, wie er seiner Unsterblichkeit existierend Ausdruck verleihen kann. - Die Weltgeschichte bringt es Kierkegaards Ansicht nach im Gegensatz dazu so weit, daß sie mit jedem menschlichen Beweis für Unsterblichkeit den Glauben an diese immer mehr reduziert.

Die Aufgabe des subjektiven Denkers besteht darin, sich selbst zu verstehen, indem er existiert. Der subjektive Denker ist gleichzeitig Existierender und Denker; indem er denkt, läßt er die Existenz nicht außer acht. Die Tatsache, daß er ein Existierender ist, muß er bei allem

258 Im ersten Teil dieser Arbeit wurde der Begriff des Interesses untersucht (A. III. 1.). Hier wollen wir nur klarstellen, wie sich Kierkegaards Hinwendung zu diesem Begriff in die philosophische Tradition einfügt. Als philosophischer Grundbegriff fand "Interesse" eine Erklärung wie z.B. die, daß das Reich des Geistes jenseits aller Interessen läge. - Interesse wurde aber auch als diejenige Kraft interpretiert, die die menschliche Tätigkeit bewegt. - Interesse wurde sogar dem Erkennen und Wollen zur Seite gestellt. Es handelt sich demnach um eine rein anthropologische Kategorie. Kierkegaard schließlich akzentuierte vor allem das menschliche Interesse am eigenen Selbst, bezeichnete dies als unendliches, absolutes Interesse und erhob somit das Selbst zum Telos. Sein Verständnis von Interesse kennzeichnet dieses Zwischen des Menschen als dynamisches und läßt derart Interesse zu einer Kategorie der Subjektivität werden. Interesse als Zwischensein meint die Subjekt-Objekt-Spaltung der Wirklichkeit, innerhalb deren sich der Mensch befindet und die Versöhnung derselben zu leisten hat, während Interessiertheit aktiv-strebendes Eingreifen des Menschen im Hinblick auf seine eigene Verwirklichung innerhalb der Welt bedeutet.

Denken mitdenken, und insofern, nimmt Kierkegaard an, wird er immer genügend Stoff zum Denken haben. Von hier aus gesehen eröffnet sich dem Existierenden die Unerschöpflichkeit des Glaubens, da er ja als Existierender die unterschiedlichsten Formen und Weisen desselben kennenlernt.

Dem subjektiven Denker geht es um das Konkrete, daß der Einzelne Existierender ist. Das Höchste liegt für Kierkegaard darin, das, was man von sich selbst verstanden hat, existierend auszudrücken und auf diese Weise wiederum sich selbst zu verstehen. - Für den Idealisten dürfte das - in Kierkegaards Augen - eine äußerst schwierige Aufgabe sein. Der griechischen Philosophie spricht er jedoch dieses Prinzip zu, und dieses selbe Prinzip ("sich selbst in Existenz denkend zu verstehen" UN II 56) ist auch das christliche Prinzip. Allerdings ist die Aufgabe für den subjektiven Denker als Glaubenden nochmals um einiges schwieriger, "weil Existenz paradox als Sünde und die Ewigkeit paradox als der Gott in der Zeit akzentuiert ist".²⁵⁹ Diese Gegensätze darf der Glaubende nicht abstrahierend wegdenken, sondern muß mit und in ihnen leben. Diese Gegensatzstruktur, die den Menschen prägt und ihm Leiden bringt, tritt beim Glaubenden auf andere Weise besonders stark zutage und wandelt so seine gesamte Existenz in Leiden um. Diese Umbildung geht einher mit dem Subjektivwerden. Subjektivwerden setzt Kierkegaard grundsätzlich gleich mit Wahrwerden und Subjektivität mit Existenz. Die Existenz soll seinem Verständnis nach die Übereinstimmung von Sein und Denken sein; mithin wäre die Wahrheit primär eine existentielle, nicht eine intellektuelle Leistung. Diese kann jedoch nur vermittels des Denkens gewußt werden, wenn auch bloß negativ als nicht durch das Denken konstituierte Wahrheit.

"Die Existenz des Glaubenden ist daher noch leidenschaftlicher als die des griechischen Philosophen (der selbst für seine Ataraxie einen hohen Grad von Leidenschaft brauchte), denn Existenz gibt Leidenschaft, aber Existenz paradox gibt das Höchste der Leidenschaft."²⁶⁰

Die besondere Schwierigkeit der christlichen Selbstfindung in Existenz liegt also darin, daß im christlichen Sinn Existenz von Sünde geprägt ist und die Ewigkeit durch den Gott in der Zeit charakterisiert ist; mit diesen Gegensätzen, die nicht abstrakt durchdacht werden sollen und können, muß man existieren. - Das Paradoxe, das darin liegt, gibt dem Existierenden die höchste Form der Leidenschaft. Entsprechend der ethischen Existenz des subjektiven Denkers als Wirklichkeit kann seine Mitteilung einem anderen Menschen gegenüber nur die Form der Möglichkeit haben, denn die Existenz-Wirklichkeit ist nicht direkt mitteilbar.

Mit diesen letzten Sätzen knüpfen wir an den Abschnitt über den Begriff der Mitteilung an, dessen Relevanz hier wieder deutlich vor Augen tritt.

Die Begriffe, mit denen Kierkegaard operiert, sind - wie so oft - gar nicht mehr isoliert voneinander zu betrachten. - An dieser Stelle ist für uns wichtig, festzuhalten, daß Kierkegaard Innerlichkeit, Subjektivität und Leidenschaft gleichsetzt ²⁶¹ und diese Begriffe mit dem Terminus "Mitteilung" koppelt. Nach den Erläuterungen zu dem Begriff der Leidenschaft im ersten Teil dieser Arbeit und den Ausführungen zu den Begriffen der Innerlichkeit und der Mitteilung läßt sich nun mit Bezug auf die hier thematisierte

260 UN II 58

261 Zwischen Interesse, Leidenschaft und Glaube besteht lediglich eine graduelle Unterscheidung.

Subjektivität sagen, daß Kierkegaard seine Gedanken ausrichtet auf die Bedingungen und Voraussetzungen für Leiden, das die wahre Existenz prägt, und darauf, welchen Phänomenen Leiden wiederum als Bedingung und Voraussetzung dient.

In diesem Zusammenhang ist es notwendig, darauf einzugehen, in welcher Weise Kierkegaard Leiden und Wahrheit zusammenbringt, denn er fordert ja ein Existieren gemäß der Wahrheit und Leiden in der und für die Wahrheit.

Dieses Problem wird im Folgenden erörtert.

2. Die Subjektivität ist die Wahrheit

Kierkegaard ist der Ansicht, daß die Wahrheit, die im ethisch-religiösen Bereich anzusiedeln ist, nicht objektiviert werden kann; in diesem Sinne ist die These des Johannes Climacus zu verstehen, die Subjektivität sei die Wahrheit.

Jeder Einzelne muß ganz persönlich von der Wahrheit ergriffen werden und sie dann verwirklichen.

"Die These 'Die Subjektivität ist die Wahrheit' besagt zunächst, daß Wahrheit existentiell verstanden, sich nicht im (theoretischen) Wissen ereignet, sondern in der Innerlichkeit eines existierenden Subjekts. Subjektivität ist mithin kein abstrakter Begriff, der das Wesen des Begriffs Subjekt beinhaltet, sondern nennt ein Sein, das Subjekt-Sein eines Subjekts. Dieses Sein ist weder begrifflich-abstraktes, noch faktisches Sein, sondern geschichtliches Sein, d.h. ein Sein, das aus einem bestimmten Selbstverhältnis des Subjekts hervorgeht. Indem sich das Subjekt einerseits zu seiner Unwahrheit (zu seiner Vergangenheit) verhält und andererseits zu seiner Wahrheit (zu seiner noch ausstehenden Zukunft), realisiert es sich wahrhaft als Subjekt."²⁶²

Wird die These jedoch nur in den Raum gestellt, kommt sie in keine Beziehung zur Subjektivität, so verkehrt sich die Behauptung zur Unwahrheit.

Es geht Kierkegaard mit dieser Behauptung nicht darum, zu sagen, die Subjektivität lebe als solche in der Wahrheit; vielmehr bedeutet er damit, daß die Wahrheit erst und ausschließlich an der Subjektivität offenbar wird.

Die christliche Auffassung geht nun darauf aus, zu zeigen, daß die Subjektivität auf den rechten Weg gelangt, indem sie durch die Wahrheit ihrer eigenen Sündhaftigkeit überführt wird. In diesem Sinne kann Kierkegaard gleichberechtigt den Satz gelten lassen, die Subjektivität sei die Unwahrheit.

Nur Verinnerlichung ermöglicht das Subjektivwerden.

Kierkegaard vertritt die Ansicht, daß ausschließlich ein Leben der Innerlichkeit echtes Christentum bezeugt, daß also äußerliche Zeichen für Glauben hinfällig sind.

Im Laufe seiner Schriftstellerei erkannte Kierkegaard darüber hinaus, daß nicht nur die verborgene Innerlichkeit dem wahren Glauben genügt, daß vielmehr die Nachfolge Christi und das damit verbundene Leiden um der Wahrheit willen unabdingbare Merkmale echten Christentums seien.²⁶³

Das Christentum ist für Kierkegaard, da es die Existenz in eminenter Weise betrifft, Subjektivität und Innerlichkeit. Objektive Betrachtungen und Erklärungen sind Kierkegaards Meinung nach fehl am Platze; damit greift er sowohl das spekulative Denken an als auch eine historisch-kritische Denkweise. Solche Betrachtungsformen schaffen es nämlich nicht, den Zwiespalt zu begreifen, in dem sich der Existierende befindet: Da der Mensch im Grunde in der Unwahrheit ist, kann er auf dem Wege des Verstandes keinen Zugang zur Wahrheit finden²⁶⁴; die Wahrheit offenbart sich ihm vielmehr in der Weise des Paradoxes des in die Zeitlichkeit getretenen Gottes.²⁶⁵

263 Vgl. zum Begriff der Nachfolge mit dem damit verbundenen Leiden A. VI.

264 Vgl. die entsprechenden Ausführungen zu den "Philosophischen Brocken": A. I.

265 Zur Klärung der Problematik diene ein Zitat von Annemarie Pieper, und es sei auf die Ausführungen zu den Begriffen "Paradox" und "Augenblick" im ersten Teil dieser Arbeit verwiesen: A. V. 1., A. I. 2.
"Es steht nun noch die Beantwortung der Frage aus, wie die These 'Die Subjektivität ist die Wahrheit' christlich verstanden werden kann, wenn der Ausgriff des Subjekts, das sich in seiner Unwahrheit erkannt

Im Glauben geht es um die Wirklichkeit Gottes, d.h. um seine Existenz. Das bedeutet, daß der Gegenstand des Glaubens Gott ist, der als einzelner Mensch dagewesen ist. In diesem Sinne ist das Christentum einfach das Faktum, daß Gott dagewesen ist, und bildet keine Lehre, zu der man ja ein intellektuelles und kein Glaubensverhältnis hätte, wie es Kierkegaard versteht. Die Sphäre der Intellektualität und des Glaubens sind denn auch derart unterschieden, daß die erstere durch extreme Gleichgültigkeit

hat und nach der Wahrheit strebt, ins Leere geht, weil die Wahrheit nicht mehr die Wahrheit ist, sondern ein historisches Faktum, das absolute Paradox [..]. Es genügt, als Ergebnis festzustellen, daß in diesem besonderen Fall das Potenz-Akt-Schema versagt, weil es keinerlei Möglichkeit für den Menschen gibt, von sich aus die göttliche Offenbarung zu verstehen. Auf die äußerste Ohnmacht seines Könnens hingewiesen würde er zerbrechen, wenn die göttliche Vergebung ausbliebe und Gott ihn in seiner Unwahrheit ließe. In dem Fall wäre das Ärgernis, das entscheidende Sich-wehren gegen einen Gott, der sich aufgrund seiner Grausamkeit nicht als Gott erweise, die einzig legitime Haltung des Menschen, die freilich von vornherein zum Untergang verurteilt wäre. Diese Vorstellung absoluter Sinnlosigkeit und Absurdität ist mit dem christlichen Gott der Liebe unvereinbar, so daß die Offenbarung für den Einzelnen nicht ausschließlich Leiden bedeuten kann. Es muß vielmehr angenommen werden, daß Gottes Tat Heilstat ist, die dem Menschen eine neue Existenzmöglichkeit erschließen will. Daher ist es gerechtfertigt, eine existentielle Bedingung zu postulieren, die dem Einzelnen die Möglichkeit gibt, sich durch eine absolute Entscheidung so ins Verhältnis zum Offenbarungsfaktum zu setzen, daß er wieder geschichtlich existieren und sich als wahres Subjekt verstehen kann. Diese Bedingung ist in sich selber unbegreifbar. Sie stellt die religiöse Gleichzeitigkeit des Einzelnen mit Gott im Medium des christlichen Glaubens her. Gleichzeitigsein in dieser Bedeutung heißt, den Augenblick als Augenblick zu realisieren und geschichtlich zu sein in der Weise, wie Christus geschichtlich war. Geschichtlichkeit und ewige Seligkeit fallen in der Gleichzeitigkeit zusammen, d.h. Gott und Mensch realisieren je augenblickshaft ein gemeinsames Verstehen ihrer Liebe. Dieses gesamte Heilsgeschehen ist in dem komplexen Namen "Augenblick" impliziert. Der Augenblick ist die christlich bedeutsamste Existenzkategorie."

Pieper: Geschichte und Ewigkeit. 144/45.

gegenüber dem Lehrer gekennzeichnet ist, während sich die zweite durch "unendliche Interessiertheit an der Wirklichkeit des Lehrers"²⁶⁶ auszeichnet. Kierkegaard stellt wiederholt klar:

"Die Wirklichkeit ist dadurch die Interessiertheit, daß man darin existiert."²⁶⁷

Es kann allerdings dazu kommen, daß zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, zwischen gedachter und wirklicher Handlung, inhaltlich kein Unterschied besteht; in der Form jedoch ist der Unterschied gravierend, denn die Wirklichkeit ist charakterisiert durch die Interessiertheit am Existieren in Handlung.

Die Wirklichkeit der Subjektivität (=die Tatsache, daß die ethische Subjektivität wirklich ist, weil sie als eine selbstbestimmt existierende anzusehen ist) ist kenntlich am Vollzug des ethisch bestimmten Existierens. Die ethisch bestimmte Subjektivität ist deshalb w i r k l i c h e Subjektivität, weil sie handelnd (=in Existenzbestimmung) das realisiert, was sie im Akt des Sichselbstverstehens verstanden hat.

Es ist wichtig, zu bedenken, daß die von Kierkegaard so verstandene und aufgefaßte Subjektivität dem Bereich der R e l i g i o s i t ä t A angehört, in dem ethische Kategorien ausschlaggebend sind und nicht etwa christliche. In der "Unwissenschaftlichen Nachschrift" zeichnet Kierkegaard den Weg zum Christwerden im Anschluß an seine früheren Werke nochmals nach und widmet dann dem Stadium vor dem eigentlichen Christwerden besondere Aufmerksamkeit. Diese letzte Stufe bezeichnet er eben als Religiosität A (oder: Religiosität der Immanenz) in Abhebung zur Religiosität B, dem Christlichen. Gekennzeichnet ist die Religiosität A

266 UN II 29

267 UN II 44

dadurch, daß sie zwischen dem ethischen Bereich und dem Bereich der Religiosität B einzuordnen ist, aber dennoch der Immanenz verhaftet bleibt. Das Individuum, das sich in der Religiosität A befindet, hat die Etappe des Ethischen schon erreicht und sogar die Grenze zum Religiösen hin bereits hinter sich gelassen, ist aber in seiner endlichen Existenz noch zu sehr befangen, als daß es bis zur Stufe der christlichen Sündenvergebung gelangen könnte. Der Umschlag zum Christlichen kann nur mittels der Innerlichkeit erfolgen.

In diesen Kontext gehört auch der Ausdruck "Absterben von der Unmittelbarkeit", den Kierkegaard des öfteren verwendet.

Die verschiedenen Bereiche der Existenz expliziert Kierkegaard in seiner Stadienlehre:

"Kierkegaard hat die Bewegung des Sich-verstehens-in-Existenz in seiner sg. Stadienlehre differenziert entwickelt. Die Stadien (bzw. Sphären) der Existenz stellen die Grundmöglichkeiten des Existenzverständnisses dar und der Zusammenhang der Stadien ist als die Dialektik einer Bewegung gedacht, in der das Selbstverständnis des existierenden Menschen von der ästhetischen Unmittelbarkeit über das ethisch-religiöse Selbstsein bis in den christlichen Glauben zurück-reflektiert wird.

Diese Bewegung ist kein 'Aufstieg' vom natürlichen zum christlichen Existenzverständnis, sondern ein verinnerlichender Rückgang aus den dem Menschen aus sich selbst verfügbaren Existenzmöglichkeiten (und ihrer Problematik) in die christlich verstandene Grundsituation der menschlichen Existenz.

Die Existenzstadien geben die wesentlichen Formen an, die das Problem des Sich-selbst-verstehens in der Existenz annehmen kann. Sie sind eindeutig als

Weisen des Existenzverständnisses charakterisiert. [..] Dann läßt sich sagen: das ästhetische Dasein ist dadurch bestimmt, daß es sich von der endlichen Daseinsbestimmtheit her versteht, die wesentliche Unendlichkeit des Selbstseins also noch gar nicht realisiert hat; wohingegen die ethische Existenz sich ganz aus der Unendlichkeit der Selbstbestimmung versteht und darin das Absolute gegenwärtig weiß; während die religiöse Existenz an der Grenze der ethischen Selbstbehauptung das Selbstverständnis ganz in den Grundbezug (zu Gott) verlegt. Die christliche Existenzmitteilung bedeutet den humanen Möglichkeiten einer 'immanenten Transzendenz' gegenüber ein Zurückbringen in die faktische Existenz unter der völlig neuen Bedingung der Sünde."²⁶⁸

Genauso bedeutsam wie das Auseinanderhalten der Bereiche der Religiosität A und B in Kierkegaards Denken ist es, nicht zu vergessen, daß Kierkegaard keineswegs den Unterschied zwischen Wahrheit und Unwahrheit einer Sache, eines Sachverhalts etc. aufgehoben wissen will! Wahrheit oder Unwahrheit sind objektiv feststellbar; es geht Kierkegaard jedoch um das V e r h ä l t n i s des Subjekts zu der Sache, dem Sachverhalt etc.²⁶⁹

An den Begriff der Subjektivität sind bei Kierkegaard verschiedene Vorstellungen geknüpft: Bruch mit der Unmittelbarkeit, Innerlichkeit, Leidenschaft, Streben, Übernahme von Freiheit und Verantwortung, Leiden.²⁷⁰ Dieser Subjek-

268 Fahrenbach, Helmut: Kierkegaards existenzdialektische Ethik. Frankfurt/Main 1968 (nachfolgend zitiert als: Fahrenbach: Kierkegaards Ethik.). S. 52.

269 Vgl. weitere Ausführungen zum Wahrheitsbegriff in einem späteren Kapitel: B. III.

270 Zu den Begriffen "Innerlichkeit", "Leidenschaft", "Freiheit/Verantwortung" und "Leiden" vgl. den ersten Teil dieser Arbeit und die entsprechenden Abschnitte im zweiten Teil. - "Streben" ist hier ganz allgemein zu

tivität muß nach Kierkegaard eine besondere Form der Mitteilung eignen, da die üblichen Redeformen dem nicht gerecht werden, was die Subjektivität auszudrücken hätte. Die erbauliche Rede wäre in Kierkegaards Augen eine geeignete Mitteilungsform, weil sie sich mit subjektiver Wahrheit befaßt. (Unter subjektiver Wahrheit versteht Kierkegaard in diesem Zusammenhang den Ernst im Streben des Individuums nach einem Leben, das seinem - ethischen oder religiösen - Ideal angemessen ist.) Objektive Wahrheit hingegen wird in informativer Rede mitgeteilt. Die von Kierkegaard propagierte Rede hat als Hauptaufgabe, zum Leiden zu begeistern, und die religiöse Reflexion ist gekennzeichnet durch ihre Ausgerichtetheit auf Leiden.

verstehen als ein Grundbegriff humaner Praxis und wesentliches Moment verantwortlichen Handelns. Der Terminus bezeichnet eine Aktivität des Individuums, die als final zu bezeichnen ist und außerdem als reflektiert und freiwillig. Glück im weitesten Sinn gilt als Prinzip von Streben.

Der "Bruch mit der Unmittelbarkeit" ist als Kritik an Hegel zu verstehen, der in verschiedenem Zusammenhang immer wieder die Bedeutung des Unmittelbaren, der Unmittelbarkeit hervorhebt. Für unser Verständnis reicht hier ein Zitat aus den "Vorlesungen über die Philosophie der Religion": aus: "Die Unmittelbarkeit ist die Hauptkategorie der Vorstellung, wo der Inhalt gewußt wird in seiner einfachen Beziehung auf sich. Für das Denken giebt es nur Solches, in dem wesentlich die Vermittlung ist. Das sind die abstracten, allgemeinen Bestimmungen, dieser abstracte Unterschied religiösen Vorstellens und des Denkens. Betrachten wir das näher in Beziehung auf die Frage in unserm Felde, so gehören in dieser Rücksicht auf die Seite der Vorstellung alle Formen des unmittelbaren Wissens, der Glaube, das Gefühl. Diese Frage fällt hierher: ist Religion, das Wissen von Gott, ein unmittelbares oder aber ein vermitteltes?"

Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Jubiläumsausgabe XV. Stuttgart 1927 ff. S. 171

Das Streben nach dem absoluten Telos nämlich (oder besser: das Streben nach Angleichung an das absolute Telos), das der Subjektivität zugrunde liegt, ist Wesensmerkmal des Leidens. In Existenz handelnd soll der Mensch streben. Leiden wird hier zur höchsten Form des Lebens. Dieses Leiden wird *a k t i v* in die Leidenschaft hineingenommen, die den Existierenden prägt. Als existierende Subjektivität ist der Mensch frei, unabhängig tätig.²⁷¹

Wie nun die Wahrheit zu fassen ist, nach der der Mensch strebt, gemäß der er lebt oder leben soll, für die er leidet, soll im folgenden Kapitel untersucht werden.

271 Zu Kierkegaards Verständnis von Subjektivität eine Klärung von J.L.Blass: "Kierkegaard denkt das Sein als Subjektivität. Der Name Subjektivität drückt das aus, was das Sein des subiectum ausmacht. Neuzeitlich bestimmt sich das subiectum, der allem zugrundeliegende Grund, als das Denken oder das Bewußtsein. Dieses jedoch hat den Charakter des 'ich denke' oder des Selbstbewußtseins. D.h. der Charakter des Denkens ist wesentlich ein Auf-sich-bezogen-Sein. Die Subjektivität ist wissendes, vorstellendes Auf-sich-bezogen-Sein. Damit ist aber noch nicht das Wesen der Kierkegaardschen Auffassung der Subjektivität adäquat erfaßt. Denn Kierkegaard denkt die Subjektivität in ihrem wesenhaften Auf-sich-bezogen-Sein weder empirisch-psychologisch noch transzendental. D.h. Kierkegaard faßt das Auf-sich-bezogen-Sein der Subjektivität nicht als zufälliges, sich im Hier und Jetzt verlierendes Vorstellen von diesem und jenem auf, auch faßt er es nicht als die Bedingung der Möglichkeit von Wissen und allgemein verbindlicher Erkenntnis der Erfahrungsgegenstände auf, sondern das Auf-sich-bezogen-Sein der Subjektivität deutet Kierkegaard als Existieren. Subjektivität ist nicht denkende, vorstellende, wissende, sondern existierende Subjektivität. D.h. das Auf-sich-bezogen-Sein der Subjektivität ist nicht die Vollzugsform, in der Wissen hervorgebracht wird, sondern das Auf-sich-bezogen-Sein der Subjektivität ist diejenige Vollzugsform, in der das Existieren vollbracht wird. Dieser Unterschied zwischen Wissen und Existieren ist fundamental."

Blass: Die Krise der Freiheit. 52

3. Zusammenfassung und Ausblick

Die letzten Kapitel dieses zweiten Teils unserer Arbeit waren dem Thema der Subjektivität gewidmet, das für Kierkegaard in der "Unwissenschaftlichen Nachschrift" eine große Rolle spielt. - Unsere Untersuchungen haben ergeben, daß eigentlich nur durch das Verständnis des Subjektivitätsbegriffs Termini wie "Innerlichkeit", "Mitteilung" etc. ihre grundsätzliche Bedeutung gewinnen.

Das Problem in Kierkegaards Überlegungen liegt nun darin, daß der Mensch erst subjektiv werden muß. Wir haben versucht, diese eigenartige Forderung verständlich zu machen. Die Schwierigkeit stellt sich dem betreffenden Menschen dar in der Form, daß er etwas werden soll, was er offensichtlich schon ist. Kierkegaard legt allerdings die Betonung auf das wirkliche Subjektsein, so daß erkennbar ist, daß sein Verständnis von Subjektivität ein anderes ist als das übliche. Kierkegaards Gegenüberstellung von subjektivem und objektivem Denken haben wir in diesem Zusammenhang diskutiert.

Im Anschluß an unsere Erörterung des Subjektivwerdens bei Kierkegaard haben wir uns mit dem Problem Handeln - Leiden befaßt und mit der Frage nach der Unsterblichkeit, die Kierkegaard mit dem Handeln in Verbindung bringt und beides wiederum mit der Subjektivität. Wir haben uns vor allem der Behauptung Kierkegaards zugewandt, die Subjektivität sei gekennzeichnet durch das leidenschaftliche Interesse an der Frage nach der Unsterblichkeit. - Wir haben dann gesehen, mit welcher Begründung Kierkegaard das Handeln in Existenz mit dieser Frage zusammensetzt.

Im Verlauf der ersten Kapitel dieses zweiten Teils und insbesondere in den allerletzten Abschnitten sind wir mit dem Begriff der Wahrheit bei Kierkegaard konfrontiert worden. Nachdem wir uns diesem Begriff bereits im ersten Teil gewidmet hatten, haben wir ihn nun von einer anderen Warte aus unter-

sucht. - Die These Kierkegaards, die Subjektivität sei die Wahrheit, bildete dafür den Ausgangspunkt. Kierkegaard will mit dieser These aussagen, daß die Wahrheit, so wie er sie verstanden wissen will, erst an der Subjektivität offenbar wird, und zwar ausschließlich an der Subjektivität offenbar wird.

Die entsprechende Gegenthese, die Subjektivität sei die Unwahrheit, wird von uns an anderer Stelle abgehandelt.

Im Zusammenhang mit der Wahrheitsthese spricht Kierkegaard, wie wir gesehen haben, wiederholt von der wirklichen Subjektivität. Diese gehört dem Bereich der Religiosität A an. Worin der Unterschied zwischen der Religiosität A und der Religiosität B liegt, haben wir aufgezeigt, desgleichen, wie sich diese beiden Sphären in die Stadienlehre Kierkegaards integrieren lassen.

Zum Schluß unserer Ausführungen sind wir noch kurz auf Kierkegaards Forderung bezüglich religiöser Rede zu sprechen gekommen. Das ist für unsere Thematik insofern von Bedeutung, als Kierkegaard verlangt, die religiöse Rede solle zum Leiden begeistern.

Bereits am Ende des letzten Abschnitts haben wir angedeutet, daß der Wahrheitsbegriff Kierkegaards in dem gegebenen Zusammenhang einer genaueren Analyse bedarf. Diese wollen wir auf den folgenden Seiten durchführen. Dabei soll vor allem geklärt werden, inwiefern Wahrheit mit Leiden identisch ist. Außerdem stellen wir fest, warum und wie Kierkegaard subjektives und objektives Denken so streng unterscheidet.

Wie bereits angekündigt wird dann die These Kierkegaards, die Subjektivität sei die Unwahrheit, genauer durchgesprochen, um das Thema der Subjektivität vollständig zu bearbeiten.

Zum Abschluß wenden wir uns Kierkegaards Verlangen zu, jeder Einzelne solle existierend die Wahrheit leben. - Mit diesem letzten Punkt stellen wir zum einen das Problem des Leidens wieder stärker ins Zentrum unserer Arbeit, zum andern spannen wir damit einen Bogen zum ersten Teil, in dem wir uns mit dem Wahrheitsbegriff auf ähnlicher Ebene befaßt hatten.

III. Die Identifikation von Leiden und Wahrheit

In den bisherigen Ausführungen wurde schon häufig der Begriff der Wahrheit benutzt.

Kierkegaard geht es im zweiten Abschnitt des zweiten Teils der "Unwissenschaftlichen Nachschrift" um die Bestimmung von Wahrheit. - Diese kann einerseits seiner Meinung nach "mehr empirisch als die Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein" ausfallen, andererseits eher idealistisch "als Übereinstimmung des Seins mit dem Denken".²⁷² Auf jeden Fall muß klargestellt werden, was unter "Sein" zu verstehen ist und ob das der "wissende menschliche Geist" überhaupt fassen kann. - Sollte dieses Sein als empirisches Sein aufgefaßt werden, muß man sich klar darüber sein, daß es als im Werden befindlich zu begreifen ist, weil man ja nicht von einem abgeschlossenen Gegenstand sprechen kann. Und da "der existierende erkennende Geist"²⁷³ ebenfalls werdend ist, kann die Wahrheit, um die es geht, lediglich als ein Approximieren angesehen werden. Und da kein Schluß vorhanden ist, darf auch kein absoluter Anfang angenommen werden; jeder Anfang außerdem wird, sofern er nicht reine Willkür ist, "kraft eines Entschlusses gemacht", d.h. "kraft des Glaubens" und nicht des "immanenten Denkens".²⁷⁴

In diesem Zusammenhang weist Kierkegaard nochmals mit besonderem Nachdruck darauf hin, daß der erkennende Geist existierend ist. In Hinblick darauf müßte "Sein" in den anfangs gegebenen Definitionen wesentlich abstrakter bestimmt werden, denn es muß zu der Übereinstimmung von Denken

272 UN I 179

In der Geschichte der Philosophie wurde die Beziehung von Denken und Sein schon immer problematisiert. Die Klärung des Problems reicht von der Lehre einer Identität von Denken und Sein über eine Konformität bis zur Behauptung eines Parallelismus.

273 UN I 180

274 UN I 180

Zum Begriff des Werdens vgl. den entsprechenden Abschnitt im ersten Teil (A. IV.) und die nachfolgenden Erläuterungen (B. VII. 1., 3.).

und Sein passen, die abstrakt gesehen stets "fertig" ist. Hier schließt Kierkegaard, daß Denken und Sein so verstanden eigentlich identisch sind, daß demnach Wahrheit etwas "Doppeltes" ist. Da nun aber - wie schon dargelegt - die Wahrheit im Werden ist und der existierende Geist ebenfalls, fragt der existierende Geist eben nach der Wahrheit, "wohl, weil er darin existieren will".²⁷⁵

Während nun beim objektiven Reflektieren die Wahrheit, indem man vom Subjekt abstrahiert, zum G e g e n s t a n d wird, geht es der subjektiven Reflexion darum, die Wahrheit zur I n n e r l i c h k e i t werden zu lassen; dazu muß man sich als Existierender "in die Subjektivität vertiefen"²⁷⁶.

Die Wahrheit ist also eine Verdoppelung. Kierkegaard bestimmt sie als "Subjekt - Objekt"²⁷⁷. Von dieser Bestimmung her ergeben sich auch zwei Wege der Reflexion. Der Existierende ist jedoch nicht in der Lage, beide Wege gleichzeitig zu beschreiten. Das Nächstliegende ist für ihn, denjenigen Weg zu versuchen, der auf die Existenz besonderen Wert legt. Die objektive Reflexion allerdings läßt das Subjekt außer acht, die Existenz interessiert sie nicht; der Weg führt also vom Subjekt und demnach auch von der Wahrheit fort. Am Ende steht das Objektive als das Letzte da, und die Subjektivität ist völlig verschwunden. - Genau umgekehrt geht es bei der Beschreitung des anderen Wegs zu. Die subjektive Reflexion nämlich will vom Objektiven absehen. Indem sie sich "nach innen auf die Subjektivität zu"²⁷⁸ wendet, vergißt sie keinen Moment lang, daß das Subjekt existierend und somit werdend ist. Die Wahrheit ist also so lange nicht für es da, als es existiert. Hierin liegt e i n e Form von Leiden.

Als etwas Abgeschlossenes erschiene dem Existierenden die Wahrheit nur dann, wenn er außerhalb seiner selbst stünde.

275 UN I 181

276 UN I 182

277 UN I 182

278 UN I 187

Dies ist der Moment der Leidenschaft, in dem für das existierende Individuum die Einheit von Unendlichkeit und Endlichkeit gegeben ist.

Auf objektive Weise kann das Individuum dieses "Über-sich-hinaus-gehen" niemals erreichen.

Kierkegaard sieht Leidenschaft als ein Moment an, das die Existenz auszeichnet. Von daher wertet er es als groben Fehler der Spekulation, wenn sie dieses Phänomen mißachtet. Wesentliches Erkennen muß seiner Meinung nach dadurch charakterisiert sein, daß es sich um die Existenz bemüht. Das bedeutet, daß dieses Erkennen nicht etwas Daseiendes zum Gegenstand hat, sondern daß es sich zu dem Erkennenden verhält, der ein Existierender ist.

Insofern spricht Kierkegaard nur dem ethisch-religiösen Erkennen wesentliches Erkennen zu.

Das existierende Subjekt sieht in der Leidenschaft die höchste Form der Innerlichkeit, der die Wahrheit entspricht und zwar "die Wahrheit als ein Paradox"²⁷⁹. Sobald außer acht gelassen wird, daß es um das e x i s t i e r e n d e S u b j e k t geht, "verschwindet die Leidenschaft", und als Folge davon erscheint die Wahrheit nicht mehr als Paradox; vielmehr werden erkennendes Subjekt und Wahrheit zu phantastischen Gegenständen des Erkennens.

1. Subjektive und objektive Wahrheit

Kierkegaard betrachtet das Problem der Wahrheit auf verschiedene Weise. Auf der Stufe der Religiosität A geht er dabei vom subjektiven Denker aus. Diesem Denker geht es als einem Existierenden nicht um das Wissen von Wahrheit, sondern um die Aneignung derselben; er will sein Leben gemäß der Wahrheit gestalten. Das Wissen der Wahrheit ist allenfalls Mittel zum Zweck: Es wird gesucht, um entsprechend existieren zu können. Der Mensch will sich die Wahrheit aneignen, in ein Verhältnis zu ihr treten, sie ausdrücken.

Die Besonderheit des subjektiven Weges zur Wahrheit hin ist, daß Interesse des Individuums und seine Entscheidung ausschlaggebend sind, während sich der objektive Weg durch Gleichgültigkeit gegenüber dem subjektiven Denker auszeichnet. Der objektive Weg endet schließlich im völligen Absehen vom Subjektiven. - Umgekehrt wird letztlich für den Existierenden objektives Wissen gleichgültig und zufällig.

So sieht Kierkegaard im Handeln entsprechend einer Wahrheit oder aufgrund dessen, was man dafür hält, eine größere Bestätigung dieser Wahrheit (auf eine persönliche Art) als im puren Aufnehmen oder Behaupten des Wissens der Wahrheit. Ihm ist entscheidend für das Handeln entsprechend der Wahrheit, daß diese Wahrheit subjektiv ist.

Im Grunde geht es Kierkegaard also bei der Frage nach der Subjektivität um das Verhältnis, das sie zu einem Objekt hat, das objektiv gesehen ungewiß ist. Dieses Verhältnis ist von Leidenschaft geprägt. Da der Glaube bei Kierkegaard nun ganz ähnlich definiert ist, kommt man zu dem Schluß, sowohl der Glaube als auch die Subjektivität sei paradox.

Bei der objektiven Frage nach der Wahrheit geht es um ein

Reflektieren auf einen Gegenstand (=die Wahrheit), zu dem sich der Erkennende verhält.

Bei der subjektiven Frage jedoch geht es um die Reflexion auf das V e r h ä l t n i s des Individuums zur Wahrheit. Eine Vermittlung zwischen diesen Positionen ist unmöglich, da der Existierende als Werdender nicht in die Vermittlung gelangen kann, die Abgeschlossenheit voraussetzt. Kierkegaard unterstreicht das:

"Ein Existierender kann auch nicht an zwei Orten auf einmal sein, kann nicht Subjekt-Objekt sein. Wenn er dem am nächsten ist, nämlich an zwei Orten auf einmal zu sein, ist er in Leidenschaft; Leidenschaft aber findet sich nur momentweise, und Leidenschaft ist gerade das Höchste der Subjektivität."²⁸⁰

Die Leidenschaft der Innerlichkeit der Subjektivität hat nach dem Gesagten mehr Wahrheit als das Approximieren des objektiven Denkens, denn bei Letzterem liegt der Akzent auf dem Was, während er subjektiv auf dem Wie liegt - wie sich Kierkegaard ausdrückt, und das zeugt in seinen Augen von größerer Nähe zur tatsächlichen Wahrheit. Das subjektive Wie ist deshalb die Wahrheit, denn es ist "die Leidenschaft der Unendlichkeit"²⁸¹, die die Wahrheit ist. - Gleichzeitig ist die Leidenschaft der Unendlichkeit die Subjektivität, woraus folgt, daß die Subjektivität die Wahrheit ist. Die Feststellung, daß die Subjektivität die Wahrheit ist, impliziert ein Verhältnis zur Objektivität, das derart gesehen werden muß, daß das existierende Subjekt sich an der "Wegscheide" dafür entscheidet, es bei dem objektiv Unge- wissen zu belassen und so die Leidenschaft der Innerlichkeit stärker zu motivieren.

280 UN I 190

281 UN I 194

Die Bestimmung der Subjektivität als Wahrheit hat nun - nimmt man wie in den "Philosophischen Brocken" das Sokratische als Basis - zur Folge die objektive Bestimmung der Wahrheit als Paradox, denn die oben erwähnte objektive Ungewißheit ist eben das Paradox²⁸², das der Ausdruck für die Leidenschaft der Innerlichkeit und somit die Wahrheit ist.

282 Vgl. den ersten Teil dieser Arbeit: A. V. 1.

2. Die Subjektivität ist die Unwahrheit

Kierkegaard will bei der Bestimmung von Wahrheit über die sokratische Grundlage hinausgehen.

Er beginnt seine Erörterung damit, daß er dem Satz, die Subjektivität sei die Wahrheit, die Behauptung zur Seite stellt, die Subjektivität sei die Unwahrheit.²⁸³ Damit wird Kierkegaards Meinung nach der These, die Subjektivität sei die Wahrheit, ein noch innerlicherer Ausdruck verliehen, denn der Weg dahin, die Wahrheit zu werden, führt die Subjektivität immer tiefer in die Innerlichkeit. Der Erkennende als Existierender im sokratischen Verständnis wird dadurch als Existierender "so gezeichnet, daß die Existenz an ihm eine wesentliche Veränderung vorgenommen hat".²⁸⁴

Man muß davon ausgehen, daß das Subjekt nicht immer schon die Unwahrheit war, sondern erst im Laufe der Zeit dazu geworden ist. Wenn der Existierende nun versucht, "die ewige Wahrheit und das Existieren" zusammenzubringen, zeichnet sich das Paradox immer deutlicher ab. Das Individuum hat keine Möglichkeit mehr, sich "in die Ewigkeit zurückzunehmen", da die Existenz, die durch Erbsünde gekennzeichnet ist - sofern man annimmt, daß die Unwahrheit die Sünde des Individuums ist -, es gänzlich beherrscht. - Die Tatsache, daß sich die ewige Wahrheit zu einem solchen Existierenden verhält, muß als absolutes Paradox angesehen werden. Die Folge für das Individuum ist, daß es durch die Schwierigkeit, sich aus der Existenz auf dem Wege der Erinnerung herauszukatapultieren, immer mehr in die Innerlichkeit hineingeführt wird.

"Begriff schon Sokrates das Mißliche daran, sich spekulierend selbst aus der Existenz zurück in die Ewigkeit

283 Vgl. UN I 199

284 UN I 199

zu nehmen, wo doch am Existierenden kein anderer Mißstand war, als daß er existierte, und dann freilich der, daß das Existieren das Wesentliche war: jetzt ist das Sich-Zurücknehmen überhaupt unmöglich. Vorwärts muß er, zurück ist es unmöglich."²⁸⁵

Das Verhältnis der ewigen Wahrheit zum Existierenden bringt also das Paradox hervor. Kierkegaard stellt im Anschluß hieran die Annahme auf, diese ewige Wahrheit sei selbst das Paradox. Es sei entstanden durch Zusammensetzung der ewigen Wahrheit und des Existierens i n d e r W a h r h e i t . Daß die ewige Wahrheit in der Zeit geworden ist, ist dann das Paradox. - Nachdem Kierkegaard also festgestellt hat, daß die Subjektivität die Wahrheit ist, konstatiert er, daß durch die Zusammensetzung der ewigen Wahrheit mit dem Existieren die Wahrheit zum Paradox wird. Hieraus folgt, daß das Paradox darin besteht, daß die ewige Wahrheit in der Zeit geworden ist. - Die Leidenschaft der Innerlichkeit nun, die dem Paradox entspricht, ist der Glaube. Der Gegenstand des Glaubens ist das Absurde, "daß die ewige Wahrheit in der Zeit geworden ist"²⁸⁶, d.h. daß Gott so geworden ist wie der einzelne Mensch. Das kann zwar durch objektives Approximieren sehr wahrscheinlich gewußt, aber auf solche Art nicht geglaubt werden. - Historische Gewißheit kann man zwar erlangen, meint Kierkegaard, aber das ist nicht das Absurde, das man sucht.²⁸⁷

285 UN I 200

286 UN I 201

287 Vgl. hierzu unsere Ausführungen im ersten Teil der Arbeit: A. V. 5.

3. Existierendes Leben der Wahrheit

Kierkegaard sieht eine Diskrepanz zwischen dem, was ein Mensch erkennt, und seinem entsprechenden Verhalten. Er meint, daß die Erkenntnis des Wahren dem adäquaten existentiellen Ausdruck immer ein Stück voraus wäre. Es bedeutet in seinen Augen Schwäche, wenn man sich dem existentiellen Ausdruck für die erkannte Wahrheit nicht annähert; andererseits sieht er es als Wagnis an, das zu tun - empfiehlt es aber auch.

"Eine Handlung in Richtung eines Zeugnisses für die Wahrheit" erscheint ihm von wesentlich höherem Wert "als zehn oder hundert Jahre Studieren"²⁸⁸, weil es mit der Existenz in Zusammenhang steht und nicht im abstrakten Denken verbleibt.

Je mehr man die Wahrheit existierend lebt, desto näher kommt man der wahrhaft religiösen Existenz. Diese ist gekennzeichnet durch das Absterben von der Unmittelbarkeit, d.h. kein Mensch kann im Grunde von vorneherein das Religiöse als Erstes in sich haben, denn dann könnte er ja nicht mehr absterben. - Allerdings meint Kierkegaard, man könnte doch in besonderen Fällen von menschlichen Existenzen sprechen, die das Religiöse schon immer als Erstes in sich haben. Dabei handelt es sich um Menschen, die praktisch von Geburt an Leiden zu tragen haben, und zwar Leiden, durch das sie sofort zu etwas Besonderem wurden. Diese Menschen kennen nur das Leiden. Ihnen eignet großer Ernst und ein Verhältnis zur Wahrheit, das kaum nachzuvollziehen ist.²⁸⁹

288 TB V 13

289 "Indessen gibt es doch auch rein menschliche Existenzen, deren Erstes eigentlich das Religiöse ist. Dies sind solche Leidende, die schon vom frühesten an durch ein besonderes Leiden außerhalb des Allgemeinen gesetzt sind, denen der Genuß des Lebens versagt ist, und die deshalb entweder rein Dämonische (im bösen Sinne) werden müßten oder wesentlich religiöse Existenzen. [...] Aber denk dir einen Menschen, der - einig mit sich selbst - verstanden hat: mein Leben ist geopfert; nichts, nichts außer Leiden ist für mich zu erwarten - o, dies macht

Dieses Leiden ist begreiflich als das religiöse Leiden, das Kierkegaard in der Sphäre der sogenannten "Religiosität A" behandelt. Akzeptieren wir die Religiosität A als denjenigen Bereich, der der Religiosität B (=dem Christlichen) vorausgeht, so müssen wir das religiöse Leiden der allgemeinen Religiosität zuordnen und es als Voraussetzung oder Grund des Christlichen betrachten. Das Leiden ist dann Kennzeichen für das absolute Verhältnis zum absoluten Telos und damit für die Existenz unter der Religiosität. Als Leenselement des Religiösen ist das Leiden sonach Merkmal auch des religiösen Handelns, das dieses absolute Verhältnis zum absoluten Telos andeutet. Dadurch wird die Dauer des Leidens für die Religiosität unentbehrlich.

"Die Wirklichkeit des Leidens ist solches Andauern des Leidens."²⁹⁰

ihn so ernsthaft, daß er nicht leicht in Verlegenheit kommt, was er sagen solle, während es vielleicht (was ihn ja auch nicht beschäftigt, und eben darin liegt das Geheimnis) nicht Wohlredenheit und ganz und gar nicht Kunstrede wird. Er ist zu ernsthaft, um sich das Mindeste um die Welt zu kümmern: Ist dies Wahrheit in jemandem, so kommt man auch nicht leicht in Verlegenheit, was man sagen solle. Die Verlegenheit kommt eben daher, daß wir uns selbst und die Welt lieben; wer sich selbst und die Welt haßt, der wird rasch mit sich selbst einig, was er sagen solle."

TB V 27/28

- 290 Hashimoto, Atsushi: Über das Leiden bei Kierkegaard - I. Das religiöse Leiden in der "Nachschrift". (Resumé). Kierkegaard-Studiet I, 1964. S. 47
In diesem Zusammenhang wird auch deutlich, welche große Bedeutung dem Leiden zukommt in Hinblick auf das absolute Telos. Christa Kühnhold drückt dies so aus: "Das Leiden ist jene Bewegung, die die Sinnlosigkeit [...] der 'relativen Zwecke' durchschaut [...] und die Dinge von der Zweckform des 'um zu' befreit. Es löst die 'Zuverlässigkeit eines endlichen Zweckdenkens' [...], das 'Blendwerk der Wahrscheinlichkeit' [...] auf und überwindet die 'Wahrscheinlichkeit des Relativen'." Kühnhold: Der Begriff des Sprunges. 137
Hier liegt der Grund dafür, daß das Leiden andauern soll. "Der Bewegungscharakter des Leidens als Moment der Grundstruktur des menschlichen Seins führt auf sein 'wesentliches Andauern' [...]. Das Leiden 'währt' als Ungenügen,

Kierkegaard behauptet nun, dieses Leiden, das für den Existierenden besteht und fort dauert, impliziere die Bestimmung der Anfechtung. - Dem wollen wir jetzt auf den Grund gehen.

Unruhe, als Unzufriedenheit mit dem 'Blendwerk der Wahrscheinlichkeit' [..], des Faktischen, 'so lange das Individuum lebt' [..]. Schwindet die Möglichkeit zum Leiden, so ist damit die Möglichkeit der schöpferischen Bewegung des Erzielens, Erzeugens, Gebärens, des Über sich und die endlichen (relativen) Zwecke Hinausgelangens ausgelöscht."

Kühnhold: Der Begriff des Sprunges. 137

4. Zusammenfassung und Ausblick

Wie schon bei der Untersuchung der "Philosophischen Brocken" hinsichtlich unseres Themas haben wir uns auch jetzt bei der Analyse der "Unwissenschaftlichen Nachschrift" dem Begriff der Wahrheit zuzuwenden gehabt. Kierkegaard identifiziert nämlich Wahrheit und Leiden - eine Tatsache, die sich bereits in den Brocken andeutete, nun aber erst recht deutlich wurde. - Denken wir an unsere Gleichung im ersten Teil zurück:

Freiheit:Unfreiheit = Wahrheit:Unwahrheit = Gut:Böse = Glaube:Unglaube

so können wir nun sagen:

Wahrheit:Unwahrheit = Subjektivität:Nicht-Subjektivität = Innerlichkeit:Äußerlichkeit = Leiden:leidlosem Zustand.

Da die Attribute der Wahrheit, der Innerlichkeit, des Leidens ausschließlich der existierenden Subjektivität zukommen, zieht Kierkegaard gegen das objektive Wissen bzw. gegen das spekulative Denken zu Felde, das seines Erachtens das Problem der Existenz, der Subjektivität nicht lösen kann, weil es eben das subjektive Element ausklammert aus seinen Überlegungen. Somit ist auch die Frage nach dem Leiden nicht objektiv zu beantworten, sondern kann nur durch den subjektiv Existierenden beleuchtet werden. - Kierkegaard zieht also eine scharfe Trennlinie zwischen dem, was man als objektive Wahrheit bezeichnen könnte, und dem, was ihm als subjektive Wahrheit gilt.

Im Anschluß an diese Abgrenzungen und Erläuterungen schlugen wir einen Bogen zurück zu Kierkegaards These, die Subjektivität sei die Wahrheit, indem wir seine Gegenthese, die Subjektivität sei die Unwahrheit, näher untersuchten. Bei der Klärung des Problems konnten wir auf unseren Analysen im ersten Teil aufbauen, so daß rasch zu erkennen war, wie Kierkegaard diese doppelte und in sich scheinbar widersprüchliche Definition der Subjektivität verstanden wissen will.

Letztlich ergab sich aus unserer Erörterung, daß die Unwahrheit, die der Einzelne ist, dazu beitragen kann, daß er sich unter bestimmten Umständen noch tiefer in seine Existenz vertieft, immer innerlicher wird und auf diese Weise die These bestätigt, die Subjektivität sei die Wahrheit. Bedingung für diese Umwandlung ist jedoch, daß die Bestimmung der Subjektivität in ein Verhältnis zum wahren Existieren gesetzt wird.

Der letzte Abschnitt dieses Kapitels stand unter dem Thema der existierend gelebten Wahrheit. Auch damit konnten wir im Grunde an Untersuchungen des ersten Teils dieser Arbeit anknüpfen, denn schon dort hatten wir festgestellt, daß Kierkegaard Wahrheit nur als Wahrheit begreift, wenn sie nicht nur gewußt, sondern gelebt wird. Die gleiche Bestimmung liegt hier vor. Wieder fordert Kierkegaard, so zu leben, wie es der erkannten Wahrheit entspricht, und sich nicht nur mit verbalen Äußerungen zu begnügen. Und dieses Leben gemäß der Wahrheit, dieses wahrhafte Existieren impliziert Leiden. - Diesmal konnten wir allerdings noch die Schlußfolgerung ziehen, daß dieses Leiden dann andauern muß, damit der Existierende ständig religiös leben kann.

An seine Feststellung, daß für den religiös, also wirklich Existierenden Leiden besteht und andauert, schließt Kierkegaard seine Behauptung an, das trage die Bestimmung der Anfechtung in sich. - Dem wollen wir nun nachgehen.

IV. Die Anfechtung im Leiden

In der "Unwissenschaftlichen Nachschrift"²⁹¹ stellt Kierkegaard die Behauptung auf, das religiöse Leiden berge in sich die Bestimmung der Anfechtung, die keineswegs mit "Versuchung" u.ä. verwechselt werden darf, denn "Anfechtung" betrifft das absolute Verhältnis, von dem wir nun schon des öfteren gesprochen haben, und ist eine Reaktion darauf.²⁹² Das religiöse Leiden, das bedeutet, daß der Leidende nichts mehr mit der Unmittelbarkeit im Sinn hat, "das Leiden als das der Unmittelbarkeit Absterben"²⁹³, hat nichts Selbstquälerisches an sich, denn der Religiöse befindet sich ja in einem Zustand des Nichts-Vermögens vor Gott, so daß Selbstquälerei als etwas ja dazu im Widerspruch stünde. Dennoch besteht das Leiden für den Existierenden und dauert fort. Vor diesem Hintergrund bezeichnet Kierkegaard es als die höchste Anfechtung eines Religiösen überhaupt, wenn der Gedanke aufkommt, die ganze Anstrengung s e i etwas, während es doch gerade das Merkmal dieser größten Anstrengung ist, daß der Existierende zu nichts wird. Kierkegaard erwartet von dem wahrhaft Existierenden, daß dieser das Gerede vom Vermögen und Nicht-Vermögen eines Menschen als Scherz auffaßt und den Inhalt echt religiöser Rede als Ernst.²⁹⁴

291 UN II 166

292 Der Begriff der Anfechtung begegnet uns im NT Röm. 5, 3; 2.Kor. 1, 4; 7, 5. Kierkegaard diskutiert den Begriff als einen wichtigen Ausgangspunkt für die Unterscheidung von Existenz und Sein. Er geht davon aus, daß Gott dem Menschen als übermächtig erscheinen muß, wenn dieser an der Vorstellung vom absoluten Gott festhält. Die Anfechtung mit ihrem Leiden ist dann als Reaktion zu sehen.

293 UN II 171

294 Der Begriff des Ernstes kommt bei Kierkegaard häufiger zur Sprache, insbesondere im "Begriff der Angst". Dort stellt Kierkegaard fest, daß der Begriff "Ernst" dem Begriff der Sünde entspricht (S. 13). Später setzt er "Ernst" mit "Gewißheit" und "Innerlichkeit" gleich (S. 152). Dabei macht er ein Verständnis des Wortes zur Voraussetzung, kritisiert jedoch gleichzeitig die mangelnde Auseinandersetzung mit dem Begriff. - Im Folgenden dann (S. 153 ff.) äußert sich Kierkegaard befriedigt darüber, daß - seines Wissens nach - keine

Er fordert den Existierenden auf, den Widerspruch zwischen diesem Scherz und dem Ernst aufrechtzuerhalten. Die Schwierigkeit für den Menschen, dahin zu kommen, liegt darin, daß er zuerst seine Eitelkeit und Selbstsucht ablegen und "alle Leidenschaften der Endlichkeit"²⁹⁵ ausrotten muß. Das gipfelt in dem Leiden, "sich selbst abzusterben"²⁹⁶. Es ist also zwar leicht zu verstehen, daß der Mensch Gott gegenüber nichts vermag, aber es stellt den Menschen vor große Probleme, aus dieser Erkenntnis entsprechende Konsequenzen zu ziehen. Die "Absolutheit des Religiösen"²⁹⁷ und der Einzelne - das zusammengenommen im Existieren ruft Leiden hervor; hier liegt der Grund für Leiden und seine Bedeutung. Sobald dem Individuum der Widerspruch bewußt wird, ist Leiden da, Leiden, das vom Pathetischen und Tragischen geprägt ist. Für den Menschen ergibt sich daraus die Umbildung seiner Existenz.

Definition des Begriffs vorliegt, weil er Definitionen von Existenzbegriffen für abwegig hält. Damit allerdings hat er zumindest ausgedrückt, daß für ihn "Ernst" ein Existenzbegriff ist. "Er der Ernst, d.V. ist eine so ernste Sache, daß sogar eine Definition von ihm ein Leichtsinns ist" (S. 153). Kierkegaard führt jedoch einige orientierende Bemerkungen an. Er läßt Ernst und Gemüt einander entsprechen, wobei er dem Ernst gegenüber dem Gemüt einen tieferen Ausdruck zuspricht. Ernst so verstanden schließt Gewohnheit aus, und die Ursprünglichkeit, die dem Ernst eignet, wird beständig wiederholt. "Indes das Gleiche, darauf der Ernst wieder mit gleichem Ernste zurückkommen soll, kann allein der Ernst selber sein; denn sonst wird es Pedanterie. Der Ernst in diesem Sinne bedeutet die Persönlichkeit selbst, und nur eine ernste Persönlichkeit ist eine wirkliche Persönlichkeit, und nur eine ernste Persönlichkeit kann etwas mit Ernst tun; denn um etwas mit Ernst zu tun, dazu gehört zuerst und vor allem, daß man wisse, was des Ernstes Gegenstand ist." (S. 155) Die Ironie ist in der Lage, aufzudecken, wer es tatsächlich ernst meint. Zum Abschluß seiner Ausführungen betont Kierkegaard nochmals: "Die Innerlichkeit, die Gewißheit ist Ernst." (S. 157) :

295 UN II 180

296 UN II 180

297 UN II 191

Die Stellung zur Prüfung zählt also zum Problem des wahren Existierens. Das Ethische nämlich kann zur Anfechtung werden (wie es z.B. Abraham passiert), wenn es mit etwas Höherem kollidiert, das sich absolut gesetzt hat. Das Entscheidende daran ist dann nicht die Dauer der Suspension vom Ethischen²⁹⁸, sondern die Tatsache, daß sie da ist.

Die Suspension, die eine Befreiung des Menschen vom ethischen Tun darstellt, kann zu einer entsetzlichen Qual werden.

"[. . .], diese Suspension vom Ethischen ist die Sünde als Zustand im Menschen."²⁹⁹

Für eine religiöse Existenz ist das ein wichtiger Ausdruck. Für die im strengsten Sinne religiöse Existenzsphäre³⁰⁰ ist Sünde entscheidend.

298 Vgl. A. II. 3.

Über die Suspension vom Ethischen und die Ausnahmefälle haben wir schon an anderer Stelle gesprochen. Hier sei zur Erinnerung und zur Verdeutlichung nur Helmut Fahrenbach zitiert: "Abraham will die 'Opferung' des Isaak - d.h. ethisch verstanden: den 'Mord' - vollziehen, weil er sich vor Gott zu einem Gehorsam verpflichtet weiß, der den ethischen Anspruch übersteigt, und den er doch zugleich mit dem Glauben durchdringt, daß Gott das Opfer nicht annimmt und ihn (Abraham) wieder ins ethisch Allgemeine freigibt. [. . .] Es ist klar, daß vom ethischen Standpunkt aus die 'göttliche Aufforderung' - als Versuchung zum Mord - entschieden abgewiesen werden muß, d.h. von der absoluten Instanz des Allgemeinen aus muß negiert werden, daß hier überhaupt Gott spricht und ein absoluter Anspruch besteht. [. . .] Nun ist also der Konflikt gesetzt: der Absolutheit der ethisch allgemeinen Forderung steht ein absoluter Anspruch entgegen, der den Einzelnen aus dem Allgemeinen aussondert und diese Aussonderung zugleich absolut qualifiziert, indem er ihn vor Gott bringt. Das muß dem ethischen Verständnis als Versuchung (s.o.) 'erscheinen, wie umgekehrt der ethische Rückruf ins Allgemeine dem religiösen Gottesverhältnis eine 'Anfechtung' bedeuten muß, [. . .]. Es versteht sich von selbst, daß die Konfliktsituation voraussetzt, daß das ethisch Allgemeine nicht (leichtfertig) übergangen, sondern in einem gewissen Sinn festgehalten wird." Fahrenbach: Kierkegaards Ethik. 132/33

299 UN I 262

300 Vgl. UN I 263

In "Furcht und Zittern" besteht das Problem darin, daß der Mensch von Gott vom Ethischen suspendiert und auf diese Weise in Versuchung geführt wird; im "Begriff der Angst" geht es um den Seelenzustand des derart "Befreiten", der dadurch der Wahrheit besonders fern steht - sofern man davon ausgeht, daß die Subjektivität die Wahrheit ist.

"Die Sündeninnerlichkeit als Angst in der existierenden Individualität ist die größtmögliche Ferne und die schmerzlichste Ferne von der Wahrheit, wenn die Wahrheit die Subjektivität ist."³⁰¹

301 UN I 264

Der Begriff der Angst spielt in Kierkegaards Denken eine nicht unwichtige Rolle. In seinem Begriff "Angst" liegt uns eine Bestimmung menschlicher Existenz vor, die sich nicht problemlos unter üblichen Kategorien fassen läßt. Selbstverständlich ist auch hier ein Ausdruck des Lebenstriebes und -willens mitzudenken und eine Förderung des menschlichen Wirkens und Schaffens. Angst ist bei Kierkegaard aber auch ein Merkmal der Selbstwerdung (Das Selbst als im Werden befindlich ist eine Struktur der Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz; der Augenblick der Selbstwerdung bezeichnet die Menschwerdung überhaupt.) und bezeichnet ein Movens der Reifung. Vor allem jedoch sieht Kierkegaard darin die Hauptkategorie der Erbsünde und darüber hinaus die Reflexion des Geistes in sich selbst und den "Schwindel der Freiheit" (Begriff der Angst, S. 60). Angst begleitet in Kierkegaards Augen das Erwachen des Geistes zu seiner eigenen unendlichen Möglichkeit. Die Ängstigung liegt in der Möglichkeit zu k ö n n e n . So wird die Angst zur Vorbedingung für den Sprung in die Sünde, in Verzweiflung, in den Glauben. Sie ist Ausdruck der Spannung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit und auf etwas Unbestimmtes, Unfaßbares, Unbekanntes gerichtet. Letztlich handelt es sich für Kierkegaard aber um die Angst vor dem Guten, um Angst bei dem Gedanken an Freiheit und Verantwortung. Da jeder für die Sünde voll verantwortlich ist, spricht Kierkegaard auch aus diesem Grund lieber von "Erbangst" als von "Erbsünde". So wird die Angst bei ihm zum Zentralbegriff der Sündenthematik. Der Bezug zwischen Angst und Verzweiflung einerseits und Glaube andererseits ist dadurch gegeben, daß die paradoxe Tat der Menschwerdung Gottes in Christus nichts an der widersprüchlichen Struktur des Menschen ändert, sondern nur auf sein Selbstverständnis Einfluß nimmt, die Zwiespältigkeit des Menschen rechtfertigt. - Da

Ausgehend von der These, die Subjektivität (=die Innerlichkeit) sei die Wahrheit, stellt Kierkegaard fest, daß außerhalb des Christentums nur die Griechen wahrhaftig existierten. Heutzutage, meint Kierkegaard mit Blick auf seine Gegenwart, sei das nur noch im Christentum möglich, und wer versuche, dies alles zu objektivieren, stehe bereits außerhalb. So wird z.B. sogar der Zustand der Sünde, der für die Subjektivität schrecklichstes Leiden bedeutet, in seinen Augen objektiviert.

J.L.Blass äußert sich zu Kierkegaards Bedenken hinsichtlich einer objektiven Betrachtungsweise existentieller Phänomene sehr deutlich:

"Die Frage nach der Seligkeit kann in der objektiven Betrachtungsweise deshalb nicht zum Vorschein kommen, weil die Frage nach der Seligkeit, d.h. nach dem Selbstsein, ihrerseits schon ein ursprünglicher Blick ist auf das eigene Sein des Selbst. Der das eigene Sein des Selbst in die Sorge nehmende ursprüngliche Blick ist der Akt der Entscheidung des Einzelnen: er selbst zu sein, ein Selbst zu sein. Der unmittelbare Ausdruck dieser ursprünglichen Entscheidung ist das unendliche Interesse. Das unendliche Interesse ist deshalb die einzig mögliche Weise, wie sich das Subjekt vor die Frage nach seiner Seligkeit bringt, wie es sich dieser Frage stellt. Weil die objektive Betrachtungsweise diesen Akt der Entscheidung nicht vollzieht, muß ihr notwendig verschlossen bleiben, um was es im unendlichen Interesse überhaupt geht. Wollte der wissenschaftlich Forschende dennoch mit Hilfe des vorstellenden Denkens,

Kierkegaard explizit die Angst nicht mit Leiden gleichsetzt, wollen wir nicht weiter auf den Begriff eingehen (Vgl. BdA 40).

also theoretisch, die Frage nach der Seligkeit beantworten, so hat er die Frage schon verfehlt. Die theoretische Einstellung [.] 'verfehlt die Frage', weil sie sich gar nicht im unendlichen Interesse vor die Frage einfindet, d.h. sich als theoretische Einstellung gerade nicht in die Entscheidung stellt [.]³⁰²

1. Zusammenfassung und Ausblick

Wir sind in dem vorliegenden Kapitel über die Anfechtung davon ausgegangen, daß für Kierkegaard im Begriff des religiösen Leidens bereits der Begriff der Anfechtung in irgendeiner Form enthalten ist. Dies hat sich insofern als richtig erwiesen, als in Kierkegaards Denken der wahrhaft Religiöse dadurch ausgezeichnet ist, daß er fest davon überzeugt ist, vor Gott nichts mehr zu vermögen, und deshalb in die Anfechtung geraten kann, wenn er zu dem Gedanken gelangt, seine ganze Anstrengung im Leiden, im Existieren könnte etwas sein.

Kierkegaard meint hier also keineswegs Anfechtung im Sinne von Versuchung, vielmehr im Sinne einer Prüfung, wie sie etwa die Suspension vom Ethischen mit sich bringt.

Auf die Bestimmung der Suspension vom Ethischen sind wir hier nur kurz eingegangen, weil wir diesen Problemkreis schon im ersten Teil unserer Arbeit ausführlich behandelt hatten.

Am Rande erwähnt haben wir die Bedeutung des Terminus "Ernst", weil Kierkegaard in Zusammenhang mit Innerlichkeit, religiösem Existieren, Leiden immer die Forderung nach Ernst aufstellt.

Im selben Kontext ist uns der Begriff "Angst" begegnet, dem Kierkegaard ja eine eigene Monographie gewidmet hat. - Diesen Begriff haben wir ebenfalls nur gestreift, da er zwar für unser Thema nicht bedeutungslos ist, Kierkegaard selbst aber explizit Angst gegen Leiden absetzt und eine Untersuchung dieses Phänomens uns also zu weit vom Thema wegführen würde. Stattdessen haben wir die Beziehung zwischen Subjektivität und der ewigen Seligkeit zum Schluß wieder in das Zentrum unserer Erörterung gestellt, um auch den Bezug zum nächsten Kapitel herzustellen und an das bisher Gesagte anzuknüpfen.

Im folgenden Abschnitt wollen wir uns mit dem Phänomen der Schuld auseinandersetzen, das Kierkegaards Ansicht nach ebenso wesentlich zur Existenz gehört wie das Leiden und mit diesem in engster Verbindung steht.

Die Relation zwischen Schuld und Leiden wird also der Hauptpunkt unserer Untersuchung im Folgenden sein, genauso wie Schuld als existentielle Kategorie.

In einem Unterpunkt wird das Beziehungsgeflecht Schuld - Strafe geklärt.

V. Schuld und Leiden als Grundzug von Existenz

Leiden gilt Kierkegaards Meinung nach als Merkmal eines Verhältnisses zur ewigen Seligkeit. Von diesem Blickpunkt aus muß auch das *S c h u l d b e w u ß t s e i n* als Zeichen für ein solches Verhältnis betrachtet werden. Die Phänomene Schuld und Leiden gehören gleichermaßen zur Existenz in der Zeitlichkeit. In der Wieder-holung verhalten sie sich derart zur Existenz, daß das Individuum ihnen nicht mehr gleichgültig gegenüberstehen oder sich etwa von ihnen distanzieren kann, daß es sich jedoch - oder gerade deshalb - der eigenen Vergangenheit gegenüber in Freiheit begreifen kann. - Das Selbst, das sich im Akt der Wiederholung neu gewinnen kann, ist nämlich betroffen, wenn es um die Sünde geht, die verschuldet wurde, und um das Leiden, das begegnete. Eben dieses Selbst aber ist frei darin, sich neu zu entscheiden (in der Verantwortung für seine Vergangenheit) und zwar sich zu entscheiden kraft der Absurdität, daß unter der Vorsehung Sündenvergebung erfolgt. Diese Vorsehung sieht auch das Leiden des Existierenden voraus und macht es für ihn wieder-holbar.³⁰³ Schuld bietet sich dem Existierenden als entscheidende Bestimmung dar. - Kierkegaard ist der Ansicht, daß bei der Lösung der gestellten Aufgabe³⁰⁴ der Anfang damit gemacht werden muß, schuldig zu werden; und die totale Schuld wird durch neue Schuld immer nur größer, so daß sich der Existierende schließlich in größter Bedrängnis findet. Kierkegaard bezeichnet die Situation als "im Existenz-Medium". Dieses Existenz-Medium ist dadurch charakterisiert, daß es Handeln und Streben bewirkt, während im Denken ja im Grunde von der Existenz abstrahiert wird. Auf diese Weise vertieft sich der Betreffende immer stärker in die Existenz und kommt

303 Vgl. zum Begriff der Wiederholung A. V. 3.

304 Vgl. UN I 13

immer besser in Bezug auf seine Aufgabe voran, während er sich scheinbar weiter davon entfernt. Die Frage ist nur, wie es möglich sein kann, daß das Schuldbewußtsein zum deutlichsten Ausdruck des Verhältnisses zu einer ewigen Seligkeit wird.

Auf den ersten Blick wäre es viel einleuchtender, zu meinen, daß das Schuldbewußtsein gerade ein Zeichen dafür sei, daß man kein Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit habe.

Kierkegaard löst das Problem mit dem Hinweis darauf, daß es bei dem Verhältnis um einen Existierenden geht und Schuld "der konkreteste Ausdruck der Existenz"³⁰⁵ sei; somit wird Schuldbewußtsein Ausdruck eines Verhältnisses zu einer ewigen Seligkeit. - Abstrahiert der Mensch jedoch von seiner eigenen Existenz, schafft er Gleichgültigkeit gegenüber derselben, verhält er sich immer weniger zu einer ewigen Seligkeit und rückt auch von der Schuld dementsprechend ab.

Hier taucht nun für Kierkegaard die Frage auf, ob es nicht möglich wäre, die Schuld des Existierenden auf denjenigen abzuwälzen, der ihn in Existenz gebracht hat, oder gar auf die Existenz selbst; denn wenn die Schuld aus der Existenz erklärt wird, muß doch der Existierende unschuldig gemacht werden können. - Kierkegaard erklärt diese Schwierigkeit in folgender Weise: Er sieht darin, daß ein Individuum Schuld abwälzen und dann unschuldig sein will, einen Widerspruch. Ist nämlich der angeblich Unschuldige tatsächlich unschuldig, wird er niemals Schuld von sich abwälzen wollen oder können, da er überhaupt nicht unter der Bestimmung "Schuld" steht. Entledigt sich hingegen jemand der Schuld in einem bestimmten Fall, so meint er zwar, er wäre unschuldig, ist aber lediglich in diesem bestimmten Fall unschuldig, während er doch selbst im Grunde eingestanden hat, w e s e n t l i c h schuldig zu sein.³⁰⁶

305 UN II 238

306 Im § 3 des "Begriffs der Angst" äußert sich Kierkegaard zum Begriff der U n s c h u l d . Er stellt fest, daß Unmittelbarkeit und Unschuld keineswegs identisch sind.

Für Kierkegaard dreht es sich jedoch nicht um Schuld oder Unschuld in diesem oder jenem Fall, sondern um die "Totalbestimmung der Schuld"³⁰⁷ im Verhältnis des Existierenden in der Existenz. In diesem Fall der Totalbestimmung der Schuld aber erweist es sich, daß Rechtfertigung des Individuums einer Selbstanzeige gleichkommt.

"[. . .]; nein, wenn einer sich wirklich in dem Einzelnen rechtfertigt, gibt er sich selbst total an."³⁰⁸

Der Begriff der Unmittelbarkeit gehört seines Erachtens in den Bereich der Logik, der Begriff der Unschuld in den Bereich der Ethik. (Hier folgt eine Kritik Kierkegaards an Hegels Ausführungen in der "Enzyklopädie" und in "Philosophie der Religion": "Betrachten wir nunmehr den Mythos vom Sündenfall näher, so finden wir, wie vorher bemerkt wurde, darin das allgemeine Verhältniß des Erkennens zum geistigen Leben ausgedrückt. Das geistige Leben in seiner Unmittelbarkeit erscheint zunächst als Unschuld und unbefangenes Zutrauen [. . .]."

Jubiläumsausgabe VIII 93

"Der Zustand der Unschuld ist, wo für den Menschen nichts Gutes und nichts Böses ist: es ist der Zustand des Thiers, der Bewußtlosigkeit, wo der Mensch nicht vom Guten und auch nicht vom Bösen weiß, wo das, was er will, nicht bestimmt ist als das eine oder andere: denn wenn er nicht vom Bösen weiß, weiß er auch nicht vom Guten."

Jubiläumsausgabe XV 285.)

Schuld setzt Kierkegaards Meinung nach Unschuld voraus.

Die Unschuld erhält im eigentlichen Sinne erst dann Dasein, wenn sie aufgehoben wird, und zwar Dasein als das, was sie vor der Aufhebung war und als was sie nun aufgehoben ist. Unschuld ist in Kierkegaards Augen ein Zustand und zwar ein Zustand im Sinne einer Qualität, die weder Vollkommenheit noch Unvollkommenheit gleichzusetzen ist. "Unschuld ist Unwissenheit." (BdA 35).

Aus dieser Definition folgt, daß der Mensch "in unmittelbarer Einheit mit seiner Natürlichkeit" bestimmt ist (BdA 36). Das ist eine seelische Bestimmung, keine Bestimmung des Menschen als Geist; der Geist in Menschen jedoch entwirft eine eigene Wirklichkeit, die aber mit dem Nichts identisch ist, das nun Angst hervorruft.

Diese Angst ist allerdings kein Leiden - wie Kierkegaard betont. - Kierkegaard hebt dann noch hervor, jedes Individuum werde ausschließlich durch sich selbst schuldig, und beendet seine Ausführungen mit der Feststellung:

"Die Unschuld ist ein Wissen, das Unwissenheit bedeutet." (BdA 68)

307 UN II 239

308 UN II 239

Die Totalbestimmung von Schuld kommt nach Kierkegaard nicht durch eine Summierung mehrerer Schuldfälle zustande, sondern durch das Verhältnis des Menschen zu einer ewigen Seligkeit, das mit Schuld (und sei sie noch so gering!) zusammengebracht wird.

"Darum fingen wir so an; daß das Bewußtsein von Schuld der entscheidende Ausdruck für das Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit ist."³⁰⁹

Helmut Fahrenbach sagt dazu:

"Die Schuld - als totale Seinsbestimmung der Existenz - wird erst im religiösen Existenzverhältnis entdeckt und in der ewigen Erinnerung des Schuldbewußtseins festgehalten, [...] weil erst in ihm das 'absolute Telos' der Existenz (das 'Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit') [...] durch die absolute Gottesvorstellung in eine Differenz zu den 'endlichen Zielen' des Daseins gesetzt wird. Damit ist das Apriori des Ethikers, daß das Absolute im konkret Allgemeinen selbst liege, gleichsam wieder in seine Momente des Unendlichen und Endlichen distanziert, und das Unendliche als das Gottesverhältnis zum 'absoluten Maßstab' [...] für das Endliche gesetzt worden [...]. Und diese Distanzierung bedeutet, daß die Einheit der ethischen Existenz für das religiös bestimmte Bewußtsein am absoluten Maßstab des Gottesverhältnisses problematisch wird, aber nicht durch Aufhebung der Forderung auf Einheit, sondern gerade durch ihr Festhalten und Zurückreflektieren in Existenz [...]. Dieser verinnerlichende Rückgang in die Existenz entdeckt und setzt

Differenzen, wo der Ethiker die Forderung der Einheit hingestellt hatte, und darum ist die Aufgabe nun in verschärfter Weise das 'Zusammensetzen' - des absoluten Telos und der relativen Ziele, des unendlichen Gottesverhältnisses und des endlichen Daseins - aber so, daß das existentielle Verhältnis zum absoluten Telos darin zum Ausdruck kommt. Und dies Zusammensetzen wiederum findet keine direkten Einheiten mehr, in denen es harmonisch zum Ausdruck käme (wie beim Ethiker), weil die im Gottesverhältnis gesetzte 'absolute Unterscheidung' [.] - des absolut Entscheidenden und Relativen - keinen direkten Ausdruck in der Existenz finden kann, sondern nur einen negativen (in Entsagung, Leiden) [.]³¹⁰

Die Vertiefung des Existierens fordert das "Zusammensetzen" von Schuld und dem Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit. Deshalb reicht schon die kleinste Schuld aus - wenn sie nur eben mit diesem Verhältnis zusammengesetzt wird -, um eine Totalität der Schuld eines Individuums festzustellen. Kierkegaard spricht also keine Quantität an, sondern hat eine Qualitätsbestimmung vor Augen. Quantitieren verweist er in den Bereich des Komparativen, des Relativen des Äußerlichen. Sobald jedoch die Vorstellung der individuellen Schuld mit derjenigen von Gott zusammengesetzt wird, kann nur noch von Qualität gesprochen werden.

Helmut Fahrenbach fährt in seiner Analyse fort:

"An diesem Zusammenhang - in dem das Verhältnis zum absoluten Telos das Schuldbewußtseins erschließt und darin konkret wird - ist der entscheidende Zug, daß jede (einzelne) Schuld zu einer Totalitätsbestimmung wird, die die Existenz im ganzen qualifiziert [.]

Dadurch wird im absoluten Maßstab des Gottesverhältnisses ein totales Schuldig s e i n der Existenz gesetzt, das jedes 'quantitierende' und gegenständliche Verhältnis zu einer 'einzelnen' Verschuldung - der gegenüber i c h doch auch noch anderes bin - aufhebt [..]. Dieses 'totale' oder wesentliche Schuldigsein, das darin gründet, daß mit dem Existieren 'ein verkehrter Anfang gemacht worden ist' [..], läßt sich nicht auf die Ebene der einzelnen Verschuldungen ziehen, weil sie es ist, 'die es in letzter Instanz möglich macht, daß einer in dem Einzelnen schuldig oder nicht-schuldig sein kann [..]'. Dem totalen Schuldigsein entspricht ein Schuldbewußtsein, das den Existierenden gleichsam von allen Seiten umschließt und nicht mehr frei läßt. Im totalen Schuldbewußtsein ist der Mensch festgesetzt und 'für ewig gefangen' [..], 'festgeschnallt in den Sielen der Schuld' [..], aus denen er nicht wieder freikommt, weil wesentliche Schuld gerade das Gefangensein der Freiheit in sich bedeutet."³¹¹

1. Schuldbewußtsein und Leiden

Das Leiden ist für Kierkegaard ein Merkmal für das Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit. Demnach ist das Negative - in der religiösen Sphäre - ein Kennzeichen für das Positive. Auch das wirkliche Schuldbewußtsein ist als Zeichen für dieses Verhältnis zu betrachten - allerdings noch in verstärktem Maße.

"Die unendliche Schuld und das hieraus folgende unendliche Leiden sind Attribute der allgemeinen Religiosität. Diese geht aber dadurch in die christliche über, daß sie in ein inniges Verhältnis tritt zu dem Paradoxen, dem absolut Unbegreiflichen, der menschlichen Vernunft Widersprechenden. Der Religiöse nämlich, welcher sich unendlich schuldig und daher unendlich leidend fühlt, findet die Erlösung von Schuld und Leiden dadurch, daß inmitten der Zeiten der Herr Mensch geworden ist."³¹²

Den Unterschied zwischen Leiden und Schuldbewußtsein in Bezug auf dieses Verhältnis kann man darin sehen, daß Leiden "die direkte Reaktion eines abstoßenden Verhältnisses" sei, das Schuldbewußtsein "die abstoßende Reaktion eines abstoßenden Verhältnisses".³¹³

Das totale Schuldbewußtsein findet seinen Ausdruck darin, daß der Existierende sich durch die stete Erinnerung an die Schuld verändert, die Identität des Subjekts jedoch gewahrt bleibt, denn der Existierende selbst ist es ja, dem die Schuld bewußt wird. (Hingegen liegt im S ü n d e n b e w u ß t s e i n ein Bruch der Identität vor, denn das Wissen um die Sünde wird an den Existierenden von außen herangezogen.)

312 Jessen, E. A. F.: Die Hauptströmungen des religiösen Lebens der Jetztzeit in Dänemark. Gütersloh 1895. S. 89.

313 UN II 243

Indem der Existierende seine Schuld mit dem Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit zusammensetzt, verhält er sich auch tatsächlich zu einer ewigen Seligkeit; dadurch wird das Schuldbewußtsein zu einem höheren Ausdruck als Leiden. Kierkegaard setzt hier zur Bestärkung den Ausdruck "Leiden des Schuldbewußtseins" ein. Die Schuld in diesem Leiden des Schuldbewußtseins wiederum ist für ihn Ausdruck der Freiheit, denn in dieser ethisch-religiösen Sphäre ist das Positive ja am Negativen zu erkennen, somit Freiheit an Schuld. Schuldiges Leiden ist also als Negatives Kennzeichen eines Positiven, demnach ein "höherer Ausdruck"³¹⁴; gleichzeitig jedoch ist es unter dem unschuldigen Leiden anzusiedeln, das höher steht. Das unschuldige Leiden ist allerdings lediglich im Bereich des Paradox-Religiösen zu finden; in anderen Sphären würde es darauf hindeuten, daß der Betreffende eher abstrakt als tatsächlich existiere, meint Kierkegaard. Leidet jemand, der das Existieren nicht recht ernst nimmt, total unschuldig, so muß der Schluß gezogen werden, daß er sich n i c h t zu einer ewigen Seligkeit verhält und dem Schuldbewußtsein auf dem Wege des Abstrahierens, des abstrakten Existierens ausgewichen ist. Kierkegaard stellt wiederholt klar, was er bereits des öfteren angedeutet hat: Sofern der Existierende sich ständig im Schuldbewußtsein erinnert, tritt er in ein Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit; doch nähert er sich dieser ewigen Seligkeit dadurch keineswegs - er ist im Gegenteil sehr weit von ihr entfernt; aber er v e r h ä l t sich zu ihr! Das ewige Erinnern der Schuld wird garantiert, sobald der Bezug des Bewußtseins zu neuer Schuld "auf das absolute Bewußtsein von Schuld"³¹⁵ hergestellt ist.

"Der Begriff Schuld gehört als Totalitätsbestimmung wesentlich der religiösen Sphäre an."³¹⁶

314 UN II 244
315 UN II 246
316 UN II 247

Schuld in diesem Sinne fällt also in den Bereich der Innerlichkeit des Menschen. Kierkegaard spricht sogar von der "verborgenen Innerlichkeit"³¹⁷, um zu verdeutlichen, daß das stetige Erinnern der Schuld nicht verendlicht werden kann; ein äußerer Ausdruck ist hierfür nicht möglich. Kierkegaard hebt dieses Verständnis von Schuld scharf ab gegen dasjenige, das in der Sphäre des Ästhetischen herrscht. In diesem Bereich wird der Begriff gehandhabt wie viele andere Begriffe auch, so daß ein Mensch mal als schuldig, mal als unschuldig zu bezeichnen ist. Es darf hier dann nicht mehr die Rede von einer Totalitätsbestimmung sein. Es liegt "eine niedrigere Auffassung der Schuld"³¹⁸ vor. Diese Auffassung arbeitet mit dem Begriff des Zufälligen und gestattet Vergessen zwischen den verschiedenen Schuldfällen. Die Schuld wird also nicht durch ewiges Erinnern mit dem Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit zusammengesetzt.

Eine solche Auffassung, bemerkt Kierkegaard, macht das Leben natürlich um einiges angenehmer.³¹⁹

Ähnlich steht es um diejenige Auffassung von Schuld, die lediglich zu bestimmten Gelegenheiten eine Zusammensetzung mit einer Vorstellung von einer ewigen Seligkeit für nötig erachtet und sich ansonsten von dieser Schwierigkeit befreit fühlt.

Eine niedrigere Auffassung von der Schuld liegt ferner vor, wenn die Vermittlung eine Rolle spielt, denn dann entzieht sich nach Kierkegaard der Mensch einer Auseinandersetzung mit der Totalitätsbestimmung und verlegt das ganze Problem ins Äußere, wodurch die Rede vom absoluten Verhältnis zum Absoluten ihren Sinn verliert.

317 UN II 249

318 UN II 251

319 Im "Reflex des Tragischen" im I. Teil von E - O (vgl. S. 159/60) äußert sich Kierkegaard dahingehend, daß Trauer keine Reflexion erfordere, Schmerz aber sehr wohl. - Der Schmerz verstärke sich im selben Maße, wie Schuld bzw. die Vorstellung von Schuld zu Bewußtsein kommt. - Schmerz in seiner höchsten Form sei Reue, gehöre also dem Bereich des Ethischen an; in der Reue nämlich werde dem Individuum die eigene Schuld völlig durchsichtig - und wegen dieser totalen Durchsichtigkeit zeige das Ästhetische nur Desinteresse.

2. Schuld und Strafe

Gemäß den oben erwähnten niedrigeren Auffassungen von Schuld gibt es nach Kierkegaard auch niedrigere Genugtuungen während im Zusammenhang mit der Totalitätsbestimmung "Schuld" von Genugtuung gar nicht zu sprechen ist.

Im Rahmen der niedrigeren Genugtuung bringt Kierkegaard Ausführungen zu den Begriffen "Strafe", "Nemesis", "Selbstgeißelung".³²⁰ Zwar verurteilt er die Selbstbestrafung nicht, die dem tiefen Wunsch entspringt, Schuld mit Strafe zu belegen, ein Wunsch, der nach Kierkegaard in der menschlichen Natur verwurzelt ist.

"Ist dies so lächerlich? Ich finde es kindlich und schön."³²¹

Doch dieses Bedürfnis nach Selbstbestrafung trägt dazu bei, die Schuld endlich zu machen, und das bezeichnet Kierkegaard als eine kindliche Hoffnung, während doch dem ewigen Erinnern der Schuld, das in der verborgenen Innerlichkeit vonstatten geht, tiefer Ernst zugrunde liegt. In diesem Erinnern liegt allerdings Kierkegaards Auffassung nach die stärkste Strafe.

Die kindliche Einstellung zu Schuld und Strafe im Totalbewußtsein reflektiert, kennzeichnet den Bereich des Humors, den Kierkegaard als Grenzgebiet zur Religiosität hin ansieht. Im Humor nämlich wird "die Totalität des Schuldbewußtseins"³²² sehr wohl begriffen.

320 Als "die größte menschliche Grausamkeit" (TB V 88) sieht es Kierkegaard an, wenn das Leiden eines Menschen mit Schuld und Sünde erklärt wird, damit die Mitmenschen sich in irgendeiner Form "abgesichert" wissen. Genau diese Erklärung des Leidens als Schuld empörte ja Hiob so sehr. Dabei ist es Kierkegaards Meinung nach doch so, daß Gott seine Liebe quasi beweist, indem er dem Menschen Leiden zukommen läßt; Leiden ist ein Kennzeichen für ein Gottesverhältnis.

321 UN II 260

322 UN II 261

Während der Humorist die Totalität gänzlich erfaßt, verleiht er ihr auch indirekt Ausdruck. Humor impliziert in diesem Sinne auch immer etwas Schmerzliches. Indem er auf das Schuld-
bewußtsein reflektiert und dadurch "wahrer als alles kom-
parative Messen und Verwerfen"³²³ ist, erfaßt er eben das
Totale, aber sobald das Tiefergehende, das dabei ans Licht
kommt, expliziert werden soll, dient das schmerzliche Element
dazu, alles zu widerrufen. Die humoristische Wendung, die
dann vollzogen wird, gemahnt an ästhetische Bestimmungen,
doch handelt es sich dabei um nichts Tiefsinniges; vielmehr
liegt das darin, daß der Humorist auf das Religiöse reflek-
tiert, es jedoch gleichzeitig widerruft. Das ewige Erinnern
der Schuld läßt sich eben doch nicht im Äußeren durchführen.
Damit hebt Kierkegaard nochmals die Bedeutung der verbor-
genen Innerlichkeit hervor.

Zur Beziehung von Schuld und Strafe und damit von Leiden
zum Humor erklärt Frank-Eberhard Wilde:

"Das Hiob-Motiv aus 'Schuldig - Nicht schuldig?' ist
wieder angeschlagen. Im inneren Leiden gewinnt der
Mensch Distanz von Glück und Unglück und wird frei.
Nur durch Existenzvergessenheit kann das Leiden trüge-
risch überwunden werden. Das Leiden in der Existenz
ist das Unterpfand der ewigen Seligkeit. So wahr sie
das Höchste ist, was der Mensch erwarten kann, ist das
Leiden das Höchste, was er erreichen kann. Der Dichter
will das Leiden überwinden, indem er es dichtet. Das
aber trennt die Dichter-Existenz gerade von der Sphäre
des Religiösen [.]]. Näher kommt der rechten Auffas-
sung der Humorist. Er weiß, daß der Mensch leidet,
solange er existiert, und zwar innerlich. Aber er wider-
ruft es im Scherz. Ihm fehlt der letzte Ernst [.]].

Obwohl das Leiden so wenig anschaulich, 'spektakulär' wird wie die Wahrheit, ist es verursacht nicht durch das Unanschauliche schlechthin, die Ewigkeit, sondern durch das Mißverhältnis, in dem die Existenz zum Ewigen steht. In diesem Mißverhältnis liegt auch die Komik als Kehrseite des Pathos begründet. Was vom Unendlichen her gesehen pathetisch ist, ist vom Endlichen her gesehen komisch. Das Leiden ist nicht gesucht, also keine Selbstquälerei [..]. Es ergibt sich mit Notwendigkeit aus dem Verhältnis des Ewigen zum Existierenden. Das Denken kann das Leiden nicht wegschaffen, es kann höchstens phantastisch die Existenz vergessen und so tun, als ob die Ewigkeit schon als Ewigkeit angebrochen wäre. Da sie aber in der Zeit anbricht, bricht sie als Leiden an [..]. Darum wird die endlichen Verständigkeit die ewige Seligkeit eine Illusion nennen."³²⁴

Wir halten fest: Dem christlichen Begriff der Sünde steht der ethische Begriff der Schuld gegenüber. Entdeckt das Individuum die Unaufhebbarkeit der ethischen Schuld, passiert es die Grenze zum Religiösen hin.

Die Erkenntnis der eigenen Schuldhaftigkeit entspricht dem Bereich des Humors, die Prägung der Existenz durch stetes Erinnern der eigenen Schuld der Sphäre der Religiosität A.

"Die volle ethische Schuld liegt dort vor, wo ein Mensch sich vor Gott weiß (theologisch gesprochen, an den Gott der Offenbarung glaubt), sich von ihm über das Medium des Seins angesprochen und angefordert erkennt und trotzdem im Akt des Contra das debitum verweigert."³²⁵

324 Wilde, Frank-Eberhard: Kierkegaards Verständnis der Existenz. Kopenhagen 1969 (nachfolgend zitiert als: Wilde: Kierkegaards Verständnis.) S. 127.

325 Lauer, Werner: Schuld - das komplexe Phänomen. Kvelaer 1971. S. 224

Schuld setzt also das Wissen um das Gesollte voraus.

Das bedeutet, daß von der Unschuld als Unwissenheit um Gut und Böse kein Weg zur Schuld führt.

Das Schuldbewußtsein ist begleitet von Leiden (Im Leiden des Ethikers findet eine Auseinandersetzung mit vergangener Schuld statt.), woraus sich die Frage nach der Vereinbarkeit von Schuld und Leiden mit der Vollkommenheit Gottes (Theodizee-Problem) ergibt.

3. Zusammenfassung und Ausblick

Im letzten Kapitel haben wir uns mit dem Themenkomplex "Schuld und Leiden" auseinandergesetzt.

Wir haben festgestellt, daß sowohl Schuld als auch Leiden für Kierkegaard zur Grundstruktur des Menschen gehören, sofern er wahrhaft existiert. Beide Phänomene sind auf ihre Weise Ausdruck für ein Verhältnis des Existierenden zu einer ewigen Seligkeit, um das es Kierkegaard ja in der "Unwissenschaftlichen Nachschrift" zu tun ist.

Wie schon so oft hebt Kierkegaard auch in diesem Zusammenhang hervor, daß die Abstraktion von der Existenz allerdings dieses Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit hinfällig werden läßt. - Kierkegaard diskutiert in diesem Kontext die Möglichkeit des Einzelnen, Schuld abzuwälzen, und den Begriff der Unschuld. Ergebnis seiner Erörterung ist, wie wir klarstellen konnten, daß der Mensch wesentlich schuldig ist, auch wenn er im Einzelfall unschuldig sein kann.

Kierkegaard spricht nämlich nicht von einem einmaligen oder häufigeren Schuldigsein in diesem oder jenem Fall, sondern ihm geht es um die Totalitätsbestimmung von Schuld. Unter dieser Voraussetzung ist es von Bedeutung, wenn der Mensch ein Bewußtsein seiner eigenen Schuld erlangt. Darüber hinaus ist es für das Individuum entscheidend, sich permanent dieser wesentlichen Schuld zu erinnern, um dadurch stets ein Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit zu haben.

Das ständige Erinnern der eigenen Schuld und das Bewußtsein derselben impliziert Leiden, das natürlich auch andauern muß, damit der Mensch über ein Gottesverhältnis verfügt.

Im Gegensatz zur Sünde, deren sich der Mensch erst und nur durch äußere Hinweise bewußt wird und deren Bewußtwerdung deshalb den Bruch seiner Identität mit sich bringt, bleibt im Schuldbewußtsein die Identität des Subjekts gewahrt. Dies versetzt den Existierenden in die Lage, das Schuldbewußtsein

mit der ewigen Seligkeit zusammenzusetzen und auf diese Weise einen höheren Ausdruck des Verhältnisses zu erlangen, den Kierkegaard als das Leiden des Schuldbewußtseins bezeichnet.

Wichtig ist für Kierkegaard in dieser Angelegenheit wieder zum einen, daß das V e r h ä l t n i s zu einer ewigen Seligkeit das Entscheidende ist, zum andern daß sich alles in der - verborgenen - Innerlichkeit abspielt.

Es ist fast selbstverständlich, daß Kierkegaard hier auch auf Formen von Strafe oder Genugtuung zu sprechen kommt. Allerdings handelt er diese Frage sehr rasch ab. Ihm geht es da vor allem um die Unterscheidung in der Auffassung von Schuld, der entsprechend die Stellung zur Strafe ausfällt.

Er betont, daß es ihm auf die Totalitätsbestimmung von Schuld ankommt, also auf das wesentliche Schuldigsein des Menschen, nicht auf ein ästhetisches Verständnis von Schuld.

Entsprechend dieser wesentlichen Schuld darf dann auch nicht von Strafen oder Genugtuungen gesprochen werden, durch die sich der Mensch in irgendeiner Weise selbst von seiner Schuld freimachen will, sie als "abgehakt" betrachten möchte. Dies ist nach Kierkegaard mit der Schuld, von der er redet, nicht möglich. Diese Schuld ist vielmehr begleitet von Leiden und weist so den betreffenden Existierenden als jemanden aus, der sich in einem Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit befindet. Würde dieser Mensch nicht mehr über Schuldbewußtsein und damit verbundenes Leiden verfügen, könnte er seine ursprüngliche Schuld und die ewige Seligkeit nicht zusammensetzen, und das würde ihn aus dem Gottesverhältnis herauskatapultieren.

Nachdem wir nun schon des öfteren den Ausdruck des Pathetischen, des Pathos verwendet haben und dieser Terminus in Kierkegaards "Unwissenschaftlichen Nachschrift" von großer Bedeutung ist, wollen wir uns nun diesem Begriff zuwenden.

VI. Das Pathetische

Die Totalität des Schuldbewußtseins, über die wir im vorangegangenen Kapitel gesprochen haben, bildet zusammen mit Resignation und Leiden einen Ausdruck des existentiellen Pathos. - Je stärker das existentielle Pathos zum Ausdruck kommt, desto intensiver wird das Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit. Auf der höchsten Stufe dann tritt das Dialektische auf, das noch höheres Pathos hervorruft. Die weitere Steigerung des Pathos erfolgt, wenn das absolute Verhältnis zum absoluten Telos - vermeintlich - erreicht ist. Daraus resultiert eine neuerliche Vertiefung in Existenz.

Kierkegaard geht von der Annahme aus, die ewige Seligkeit sei das höchste Gut. Unter "Pathos"³²⁶ ist dann zu verstehen,

- 326 Pathos bezeichnet im allgemeinen ein Leiden, eine leidenschaftliche Stimmung, leidenschaftliche Erregtheit, eine Leidenschaft, einen Affekt. Nach W. Pape kann das Wort an sich in seiner eigentlichen Bedeutung unterschieden werden: "a) körperlich, Schmerz, Krankheit, auch Unglück, das Einen trifft; [] - b) auch geistig, Leidenschaft, Affekt, bei dem sich die Seele in einem unfreien, leidenden Zustande befindet, [] bei den Ärzten körperliches Leiden, Krankheit. - c) [] Möglichkeit in einen andern Zustand überzugehen, Empfänglichkeit für Etwas, [] Alles, was äußerlich, zufällig einem Dinge widerfahren kann, ohne sein Wesen auszumachen, noch dieses zu verändern, []. Veränderungen, welche ein Wort erleidet, durch Zusetzung oder Weglassen eines Buchstabens, durch Declination oder Conjugation, []. Gefühl, Kunstgefühl, []. - Bei den Rhett. affektvoller Ausdruck, schriftliche oder mündliche Darstellung der Leidenschaft []."

Pape, W.: Griechisch-deutsches Handwörterbuch II. Graz 1954

Liddell-Scott schreiben dazu: "That which happens to a person or thing, []; incident, accident []; unfortunate accident, []. 2. what one has experienced, good or bad, experience, []. b) in bad sense, misfortune, calamity, []. II. of the soul, emotion, passion []. III. state, condition []. 2. incidents of things, changes or happenings occurring in them, []. 3. properties, qualities of things []. IV. modification in form of words []."

Liddell, H.G. / Scott, R.: Greek-English-Lexicon. Oxford 1953

daß der Existierende durch diese Vorstellung in seiner gesamten Existenz umgewandelt wird.

Meint Pathos als Substantiv im allgemeinen also die Fähigkeit, etwas an sich geschehen zu lassen, sich umbilden zu lassen, ist das Pathos Passivität, so bezeichnet es bei Kierkegaard im Gegenteil das Vermögen zur Umbildung der Existenz - allerdings nur aus Religiosität heraus.

"Wie weit und in welcher Weise dieses Vermögen ergriffen wird, entscheidet darüber, ob das Pathos ästhetisch oder ethisch-religiös (existentiell) bestimmt ist. [.] Bezeichnet Pathos als Fähigkeit zur Umbildung der Existenz den allgemeinen Sachverhalt, Leidenschaft das Verhältnis zur Unmöglichkeit (die Wahrheit aus eigenem zu erlangen) selbst, so hat die Religiosität ihren wesentlichen Ausdruck in dem Begriff des Leidens."³²⁷

-
- 327 Vetter, Helmuth: Stadien der Existenz. Eine Untersuchung zum Existenzbegriff Kierkegaards. Freiburg 1979. S. 144/145.

Es sei noch verweisen auf eine interessante Abhandlung: Dörrie, Heinrich: Leid und Erfahrung. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und Literatur. Jahrgang 1956 Nr. 5. Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz.

Festgehalten sei ferner, daß das Pathos für Platon das Staunen ist, oder besser: Das Staunen ist für ihn das Pathos der Philosophie, und zwar nicht nur als Ursprung, sondern auch als Ziel philosophischen Denkens. Letzteres wird meistens außer acht gelassen. - Das Wort vom Staunen als dem Ursprung der Philosophie geht zurück auf eine Stelle aus dem "Theaitet": "Sokrates: Theodoros, du Lieber, urteilt eben ganz richtig von deiner Natur. Denn dies ist der Zustand eines gar sehr die Weisheit liebenden Mannes, das Erstaunen; ja es gibt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen, und wer gesagt hat, Iris sei die Tochter des Thaumas, scheint die Abstammung nicht übel getroffen zu haben. Aber hast du schon inne, aus welchem Grunde sich diese Dinge so verhalten zufolge dessen, was, wie wir sagen, Protagoras behauptet, oder noch nicht?"

Platon: Theaitetos. Hamburg 1958. S. 120 (155 d).

Die Idee vom höchsten Gut steht in einem Verhältnis zur Existenz des Individuums, das darauf hinausläuft, daß die Idee die Existenz umwandelt. Insofern kann man sagen, daß das absolute Telos die Existenz des Individuums absolut umbildet, d.h. das Individuum verhält sich existentiell-pathethisch während man von ästhetisch-pathetischem Verhalten spricht, wenn es bei Worten bleibt.

Dieses Umbilden der Existenz bezieht sich auf die Zerrissenheit der menschlichen Existenz, die ja - wie wir schon öfter erläutert haben - gegensätzlich strukturiert ist. Der Existierende *e r l e i d e t* seine eigene Zweiheit.³²⁸ Der Ausdruck des existentiellen Pathos impliziert aber gleichzeitig die Leidenschaft³²⁹, mit der, in der und durch die der Existierende diese Zerrissenheit, diese Zweiheit aufheben will. Sein ganzes Streben läuft darauf hinaus, wieder Einheit zu sein.

Vor diesem Hintergrund ist verständlich, wieso existentielles Pathos wesentlich Leiden ist.

"Das wesentliche Leiden ist, weil Existenz allein in ihm existent werden kann, keineswegs dem Handeln entgegengesetzt, sondern ist vielmehr 'das Handeln der Innerlichkeit', 'das höchste Handeln im Innern'; es steht außerhalb des Bereichs von Glück und Unglück: der Glückliche kann ebenso sehr ein Leidender sein, wie man unglücklich sein kann, ohne das 'Leiden' zu 'fassen'."³³⁰

Ewige Seligkeit steht in einem entscheidenden Verhältnis zum Existieren. Das Pathos besteht im eigenen Existieren.

328 Vgl. die Ausführungen zum Begriff der Verzweiflung im ersten Teil dieser Arbeit: A. II. 1. Verzweiflung bildet also den Gegenbegriff zu "Einheit".

329 Vgl. die Ausführungen zum Begriff der Leidenschaft: A. III.

330 Struve: Die neuzeitliche Philosophie. 269.

Das Pathos äußert sich darin, daß alles, was zur Existenz gehört, vom Existierenden "im Existieren"³³¹ so umgebildet und verändert wird, daß es in ein rechtes Verhältnis zum höchsten Gut kommt. - So verstanden liegt in der Tat, die in Bezug gesetzt ist auf Wirklichkeit, das eigentliche Pathos, während es in Bezug auf Möglichkeit im Wort liegt. Pathos liegt für das Ethische im Handeln, und das höchste Pathos des Ethischen bildet dasjenige Interesse, durch das ich dazu komme, meine eigene Existenz handelnd umzubilden.

Das p a t h e t i s c h e Verhältnis eines Existierenden zur ewigen Seligkeit ist daran kenntlich, daß das Verhältnis in der Existenz zum Ausdruck kommt.

"Das Pathetische liegt aber darin, dies existierend in der Existenz auszudrücken; das Pathetische liegt nicht darin, von einer ewigen Seligkeit zu zeugen, sondern darin, seine eigene Existenz in ein Zeugnis von ihr zu verwandeln."³³²

Die ewige Seligkeit ist das absolute Telos, zu dem sich der Existierende absolut verhält. Die E r w a r t u n g einer ewigen Seligkeit stellt für ihn in der Zeitlichkeit den höchsten Lohn dar.

Merkmal für das absolute Verhältnis zum absoluten Telos ist Leiden.

"Darin liegt gerade die Schwierigkeit der Aufgabe, sich absolut zu dem absoluten Telos zu verhalten."³³³

331 UN II 94
332 UN II 100
333 UN II 109

Da das absolute Telos vom Existierenden ununterbrochenes absolutes Verhalten zu ihm erfordert, ist dieser Weg, um zu einer ewigen Seligkeit zu gelangen, durch Leiden gekennzeichnet. Hier liegt der Grund dafür, daß das Leiden andauern soll.

"Der Bewegungscharakter des Leidens als Moment der Grundstruktur des menschlichen Seins führt auf 'sein wesentliches Andauern' [..]. Das Leiden 'währt' als Ungenügen, Unruhe, Unzufriedenheit mit dem 'Blendwerk der Wahrscheinlichkeit' [..] des Faktischen, 'so lange das Individuum lebt' [..]. Schwindet die Möglichkeit zum Leiden, so ist damit die Möglichkeit der schöpferischen Bewegung des Erzielens, Erzeugens, Gebärens, des über sich und die endlichen (relativen) Zwecke Hinausgelangens ausgelöscht."³³⁴

Äußerliche Ausdrücke der absoluten Gerichtetheit auf ein absolutes Telos wären die Vermittlung und die Klosterbewegung, meint Kierkegaard. Da aber die Innerlichkeit das entscheidende Moment in diesem Verhalten ist, kann von wirklicher Absolutheit nur dann gesprochen werden, wenn die Äußerlichkeiten gewichen sind. - Das Beste für das Individuum ist es, ein absolutes Verhältnis zum absoluten Telos zu erlangen, das nur es selbst etwas angeht, und gleichzeitig in ein relatives Verhältnis zu einem relativen Telos zu kommen, so wie es zur Welt gehört. Es kommt nämlich darauf an, sich ständig absolut zu einem absoluten Telos zu verhalten und dabei zugleich relativ in einem Verhältnis zum relativen Telos der Existenz zu sein.

"Aber ein in Wahrheit pathetisch Existierender will jeden Augenblick für sich selbst ausdrücken, daß das absolute Telos das absolute Telos ist."³³⁵

334 Kühnhold: Der Begriff des Sprunges. 137.

335 UN II 115

Das bedeutet für Kierkegaard aber keineswegs, all dem gegenüber gleichgültig zu werden, was der Endlichkeit angehört. Innerlichkeit heißt ja vielmehr, sich im Äußeren nichts anmerken zu lassen, so zu leben wie andere Menschen auch.

"Die wahre Innerlichkeit fordert gar kein Zeichen im Äußeren."³³⁶

Allerdings stellt es ein Wagnis für das Individuum dar, seine ganze Existenz für eine ewige Seligkeit umzubilden, denn da der Mensch sich nicht "präsentisch" zu einem futurischen Etwas verhalten kann, weil es sonst gewiß und bestimmt würde, ehe es da wäre, ist das Verhältnis des Existierenden zum Ewigen nur als futurisch zu bezeichnen.

"Aber das ist wirklich zu viel verlangt, daß etwas, was zu erwarten ist, ganz sicher sein soll; denn das Futurische und das Präsentische haben gerade einen kleinen Augenblick zwischen sich, welcher macht, daß man das Futurische erwarten kann, der es aber unmöglich macht, in dem Gegenwärtigen (in praesenti) volle Sicherheit zu haben. Das präsentische Verhältnis ist das der vollen Sicherheit, aber ein präsentisches Verhältnis zu einem Futurum ist eo ipso das der Unsicherheit und darum ganz richtig das der Erwartung. Unter spekulativem Gesichtspunkt gilt, daß ich das Ewige nach rückwärts hin erinnernd erreichen kann; es gilt, daß der Ewige sich direkt zum Ewigen verhält; aber ein Existierender kann sich nach vorn hin nur zum Ewigen als zu dem Futurischen verhalten."³³⁷

In Existenz soll das Individuum restlos alles wagen - das ist das Pathetische; es soll gleichzeitig sein Denken aufs

336 UN II 120
337 UN II 131

Spiel setzen und gegen den Verstand handeln - das ist für Kierkegaard das Dialektische im Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit.

"Das in der Weise eines ethischen Wissens Vorgestellte ist das wahre Wesen der Existenz. Dieses erfährt seine Verwirklichung durch den Willen. Der Wille vollbringt das eigentliche Existieren der Existenz; ja die Existenz ist in ihrem Existieren nichts anderes als dieser Wille. Statt Wille sagt Climacus auch oft Leidenschaft (Pathos). [..] Dergestalt also erstrebt sich die Existenz in ihrem Existieren selbst, indem sie kraft des Willens aufricht und sich von sich her aufmacht in ihr eigenes Wesen."³³⁸

Es muß allerdings bezweifelt werden, daß eine Ineinssetzung von Wille und Pathos bei Kierkegaard gegeben ist. Auch die Identität von Leidenschaft und Pathos ist m.E. nicht in dieser Art gegeben. Nicht umsonst wendet Kierkegaard verschiedene Termini an.

"So auch mit dem Christentum. Es fordert, daß das Individuum existierend alles wagt (das Pathetische); das kann ein Heide auch tun, alles wagen, z.B. auf das Wenn der Unsterblichkeit hin. Aber dann fordert es, daß das Individuum zugleich sein Denken wagt, es wagt, gegen den Verstand zu glauben (das Dialektische). Und während jener ernste Mann gar nicht dazu kam, zu wagen, weil er Gewißheit haben wollte, so ist gewiß, daß es hier e i n e Gewißheit gibt, nämlich die: daß dies das absolute Wagnis ist."³³⁹

338 Blass: Die Krise der Freiheit. 44.
339 UN II 136

1. Zusammenfassung und Ausblick

Es hat sich herausgestellt, daß für Kierkegaard der Ausdruck des Pathetischen eine nicht unwichtige Rolle spielt. Einerseits weicht Kierkegaard im Gebrauch des Ausdrucks kaum von der landläufigen Bedeutung des Wortes ab, die wir ja ausführlich differenziert haben; andererseits jedoch nutzt er in besonderem Maße die schillernde Bedeutung aus, indem er Leiden und Leidenschaft - wieder - nebeneinander stellt. In dem, was er dann "existentielles Pathos" nennt, drückt sich diese Doppeltheit aus: Einerseits ist damit das Leiden des Menschen an seiner Zerrissenheit gemeint, andererseits die Leidenschaft, mit der der Existierende diese Zweiheit zu beheben und in eine Einheit zu verwandeln sucht.

Das existentielle Pathos in dieser Bedeutung bezeichnet dann auch - fast automatisch - die Aufgabe des Menschen, sich in ein Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit zu versetzen. Was dazu nötig ist und wie diese Aufgabe bewerkstelligt werden kann, haben wir bereits früher dargelegt.

Jetzt interessiert uns noch die Art der Bewegung, durch die sowohl die Leidenschaft als auch das Leiden und damit letztendlich auch das Pathos charakterisiert sind.

Nach unseren bisherigen Untersuchungen geht es in dieser Bewegung um das Werden der Existenz.

Im Folgenden wollen wir also erörtern, was Kierkegaard unter dem Werden der Existenz versteht. Wir werden in dem Zusammenhang sehen, daß der Begriff der Existenz für Kierkegaard bereits den Begriff der Bewegung impliziert. - Außerdem werden wir darauf zu sprechen kommen, was Kierkegaard als "Wirklichkeit" der Existenz ansieht, und zum Abschluß wenden wir uns der Analyse des Werdens des existierenden Subjekts zu, um auf diese Art und Weise den Komplex des Themas des Leidens vor dem Hintergrund des Existenz-Begriffs bei Kierkegaard abzuschließen.

VII. Das Werden der Existenz

Nach Kierkegaards Meinung ignoriert das abstrakte Denken das Konkrete, die Zeitlichkeit und vor allem das Werden der Existenz; es beachtet nicht die Schwierigkeit, die für den Existierenden darin liegt, als eine Synthese von Zeitlichem und Ewigem in Existenz zu sein. Die Sprache der Abstraktion verschweigt nach Kierkegaards Auffassung sämtliche Probleme, die den Existierenden und die Existenz betreffen. Ebenso übergeht sie die Frage nach der Wirklichkeit, obwohl es von außerordentlichem Interesse wäre, ein bestimmtes Etwas, das Wirklichkeit ist, mit der Idealität des Denkens zusammenzubringen, indem man sich bemüht, es zu denken.

"Um solch einen Widerspruch kann sich die Abstraktion nicht einmal kümmern, denn die Abstraktion verhindert ihn ja gerade."³⁴⁰

Kierkegaard wirft dem abstrakten Denker (=Hegel) vor, Fragen nach der Existenz schlichtweg zu ignorieren, aber gleichzeitig zu behaupten, alles zu erklären. Er meint, er schiebe dem Menschsein einen Riegel vor, indem er die wahren Interessen und Intentionen des Existierenden mißachtet. Diese liegen nach Kierkegaard vor allem darin, Unendlichkeit und Endlichkeit, die den Menschen ausmachen, "im unendlichen Interesse"³⁴¹ zusammenzusetzen.

"Fragt man nun, was die eigentliche Erfahrung des Existierenden sei, so darf man darauf antworten: Es ist einerseits die Erfahrung des Widerspruchs zwischen Zeit und Ewigkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit. In ihm haben die Leiden der Existenz ihren

340 UN II 2

341 UN II 2

Grund. Das Existieren ist ein Widerspruch, und darum bedeutet es Leiden. Man könnte in diesem Sinn sagen, das Leiden habe einen ontologischen Grund [..]. Obwohl nun die Erfahrung der Existenz als Leiden am Widerspruch und als Erfahrung der Schuld eine unangenehme ist, liegt doch gerade in ihr die eigentliche Kraft zum Widerstand gegen die Spekulation und das bloß wissenschaftlich theoretische Denken."³⁴²

Der abstrakte Denker ist nach Kierkegaards Meinung nicht in der Lage, seine Art des Denkens mit seiner Existenz in ein Verhältnis zu bringen. Kierkegaard verlangt vielmehr die Beseitigung des Unterschieds zwischen "Menschsein" und "Denkersein".³⁴³ Die Abstraktion behandelt in Kierkegaards Augen alle Fragen betreffs der Existenz derart, daß sie sich um den existierenden Einzelnen nicht weiter kümmert; sie bezeugt totales Desinteresse, wo das Interesse für den Menschen vorherrschen müßte. Insofern lassen sich die Kategorien eines abstrakten Denkers und eines wahrhaft Existierenden nicht vereinbaren.

"Stürzt nun auch die Subjektivität des absoluten Interesses als 'existierende Objektivität' den Vorrang des Denkens, so beseitigt sie es deshalb doch nicht. Daraus, daß sie 'Denken und Sein' trennt, 'folgt keineswegs, daß die Existenz gedankenlos ist.' Vielmehr stellt sie das Denken in den unbedingten Dienst ihres absoluten Interesses. Anstelle des 'interesselosen' Denkens tritt damit das 'interessierte' oder 'subjektive' oder 'konkrete' oder 'leidenschaftliche' oder 'bekümmerte' oder 'existentielle' Denken - alles Prädikate, die nur ein und dasselbe von verschiedenen Seiten her bezeichnen. An Stelle der 'objektiven' Wissenschaften, wozu für Kierkegaard auch

342 H.Schmid: Kritik der Existenz. 190/91

343 UN II 4

die im traditionellen Sinn aufgefaßte Ontologie und Metaphysik gehören, tritt eine 'Existentiell-Wissenschaft'. Jede Art Wissenschaftlichkeit, die gleichgültig, d.h. uninteressiert ist, wird damit zu einer 'Art unmenschlicher Neugier', ihr Erkennen ist 'wesentlich gesehen zufällig', das von ihr hervorbrachte Wissen tröstlos: es 'gebiert nur Angst'. Alles wesentliche Erkennen geht die Existenz an oder nur das Erkennen, dessen Verhältnis zur Existenz wesentlich ist, ist wesentliches Erkennen. Das Erkennen, das nicht nach innen in der Reflexion der Innerlichkeit die Existenz angeht, ist wesentlich gesehen zufälliges Erkennen, sein Grad und Umfang wesentlich gesehen gleichgültig. Daß das wesentliche Erkennen sich wesentlich zur Existenz verhält, will jedoch nicht jene oben angeführte Identität der Abstraktion zwischen Denken und Sein bedeuten, auch nicht objektiv, daß sich die Erkenntnis zu etwas Daseiendem als ihrem Gegenstand verhält; sondern will sagen, daß die Erkenntnis sich zu dem Existierenden verhält, der wesentlich ein Existierender ist, und daß sich darum alles wesentliche Erkennen wesentlich zur Existenz und zum Existieren verhält. Nur das ethische und das ethisch-religiöse Erkennen ist darum wesentliches Erkennen. Aber alles ethische und ethisch-religiöse Erkennen verhält sich wesentlich dazu, daß der Erkennende existiert. Das bedeutet aber, daß sich nicht nur die Objekte (Vorwürfe) des Denkens ändern oder über alte Vorwürfe neu gedacht wird, sondern daß sich die Weise des Denkens selbst ändert."³⁴⁴

Sobald man das Abstrakte als das Höchste ansieht, zeigt man, meint Kierkegaard, daß man keinen Sinn hat für Pathos und Leidenschaft, Ironie und Humor. Man geht dann nämlich von einem reinen Sein aus, in dem dieses Denken stattfindet, und bezeugt damit, daß man nie als wirklicher Mensch exi-

stiert hat.

"Denken und Existieren sind in ihrer Disparatheit im Menschen beieinandergehalten. Die Existenz ist zum Denken und zum Dasein hin offen. In dieser Offenheit liegt ihre Spannung und das Besondere menschlicher Existenz. Zuerst aber und grundlegend ist der Mensch 'da'." ³⁴⁵

Dem abstrakten Denker geht auch nach Kierkegaards Ansicht die Fähigkeit zum Handeln ab und zwar zum Handeln "in Richtung auf Innerlichkeit". ³⁴⁶ Diese Fähigkeit jedoch gehört für Kierkegaard zum Wesen der Existenz.

"Diesen gesamten Prozeß des in sich reflektierten Werdens der Existenz faßt Kierkegaard im Begriff der Existenzdialektik. Die Existenzdialektik verlangt den 'subjektiven Denker' (UN II, 54 ff.), der in dem, was er denkt, zugleich existiert, der sein Denken handelnd und sein Handeln denkend interpretiert. [.] Die dynamisch-dialektische Struktur der Existenz fordert ein ständiges Unterwegssein, das kein Stillestehen oder Zuendekommen [.] duldet." ³⁴⁷

Kierkegaard sieht im Handeln in Innerlichkeit die große Differenz zwischen dem abstrakten Denker und dem wahrhaft Existierenden, denn durch das Handeln in Richtung auf Innerlichkeit kommt Letzterer dazu, ganz anderes Wissen zu erlangen als der abstrakte Denker - dann nämlich, wenn "man auf der äußersten Spitze seiner subjektiven Leidenschaft mit dem vollen Bewußtsein einer ewigen Verantwortung das Entscheidende wagt (was doch jeder Mensch vermag), [.]". ³⁴⁸

345 Wilde: Kierkegaards Verständnis. 77

346 UN II 4

347 Pieper: Die Bedeutung des Begriffs 'Existenzkategorie' im Denken Kierkegaards. 192

348 UN II 4

Die leidenschaftliche Entscheidung ist nach Kierkegaard ein Grundmerkmal des Existierenden.

"Die entscheidende Wende von der Passivität zur Aktivität nimmt der Existierende in der Leidenschaft. Der Widerspruch [] ist zunächst Leiden, aber er weckt Leidenschaft, und in ihr wird das Leiden aktiv aufgenommen. Sie ist es, die den Widerspruch daran hindert, ein bloß abstrakter, metaphysischer zu werden, indem sie ihn am Konkreten und an der Erfahrung festhält."³⁴⁹

Für den Existierenden bedeutet das Verhältnis der Ewigkeit zum werdenden Zukunft; Ewigkeit und Werden zusammengenommen ergeben Zukunft. - So ist es auch zu verstehen, daß das Christentum das Ewige als das Zukünftige verheißt. - Das Ewige und das Werden zusammenzudenken, bringt allerdings keineswegs Ruhe mit sich, wie es Kierkegaard formuliert. Insofern wäre es einfacher, abstrakt zu denken als zu existieren.³⁵⁰

In diesem Zusammenhang erhebt Kierkegaard den Vorwurf, viele Menschen hielten das Existieren für eine leichte Sache mit der Begründung, jeder würde ja sowieso schon existieren, bräuchte das gar nicht erst zu lernen - im Gegensatz zum abstrakten Denken. Doch versteht Kierkegaard unter "existieren": in Wahrheit existieren, und das ist seiner Ansicht nach sehr schwierig, denn das bedeutet: bewußtes Durchdringen der eigenen Existenz; das bedeutet: gleichzeitiges Ewigsein und Gegenwärtigsein, also "im Werden" sein. Und dieses Sein im Werden setzt Kierkegaard mit Leiden gleich, wie wir bereits im ersten Teil dieser Arbeit nachweisen konnten, wo wir Kierkegaards These, alles Werden sei ein Leiden, zur Diskussion stellten.

349 H.Schmid: Kritik der Existenz. 199/200

350 UN II 8

Im Werden zu sein, zu leiden, dadurch, daß man im Werden ist, birgt tatsächlich große Schwierigkeiten in sich.

"Um er selbst zu sein, muß er [der Mensch] sich tätig zu den seine Existenz konstituierenden Gegensätzen verhalten und in diesem Sichverhalten sich zugleich zu sich selbst verhalten. Der Mensch ist somit keine ursprüngliche Einheit, sondern ein Werdender, ein Existierender, der die Einheit seines Seins und damit sein Selbst je und je hervorbringen muß, indem er sich im Verhältnis zum Verhältnis verhält, d.h. indem er die Gegensatzstruktur seines Seins bejaht und insofern als etwas anerkennt, das er selbst gesetzt hat und daher auch selbst wieder aufzuheben vermag."³⁵¹

351 Pieper: Einbildungskraft und Phantasie. Die Imagination als transzendental- und existentialanthropologisches Vermögen. In: Phantasie als anthropologisches Problem. hrsg. von A. Schöpf. 1981. S. 54

1. Existenz und Bewegung

Es ergibt sich aus dem bisher Gesagten, daß Kierkegaards Begriff der Existenz denjenigen der Bewegung impliziert. Bewegung ist in seinen Augen allerdings nicht "sub specie aeterni" zu denken. Bewegung meint hier nicht eigentlich kinesis als lokale Bewegung, sondern Veränderung, Entwicklung, Übergang. Ohne Bezug zum Transzendenten ist Bewegung außerdem für Kierkegaard nicht von Interesse. - Mit dieser Form der Bewegung tauchen für den Existierenden weitere Probleme auf, die Kierkegaard folgendermaßen formuliert:

"Mit der Existenz umgehen ist eine überaus schwierige Sache, ebenso wie mit der Bewegung. Denke ich sie, so hebe ich sie auf, und damit denke ich sie nicht. Da könnte es wohl richtig scheinen zu sagen, daß es etwas gibt, was sich nicht denken läßt: das Existieren. Aber da ist die Schwierigkeit wiederum, daß die Existenz es dadurch zusammen setzt, daß der Denkende existiert."³⁵²

Man darf also nicht aus dem Auge verlieren, daß unter "Existenz" das in Wahrheit Existieren zu verstehen ist, ein Existieren, das vom Bewußtsein seiner selbst durchdrungen ist, und nicht etwa das Existieren, das uns alle betrifft, die wir eben da sind. Es muß auch immer wieder daran erinnert werden, daß Existenz ohne Bewegung nicht zu denken ist.

Christa Kühnhold hat dem Begriff der Bewegung bei Kierkegaard eine Arbeit gewidmet, in der dieser Begriff mit dem des Leidens in engste Beziehung gesetzt wird:

"Das wichtigste Moment im Bewegungsgeschehen ist nach Kierkegaard das Leiden. Er nennt es das Befördernde, das Vorwärtsschreiten, das Entwickelnde,

den 'Weg' und spricht davon, daß der Leidende in der Enge seiner Lage in 'voller Fahrt' hin auf Erfüllung ist. Der Begriff 'das Leiden' ist von jeher ein Bewegungsbegriff gewesen, ganz im Gegensatz zum Zustandsbegriff Leid, der sich vom Wort 'Pest', 'verhasst' ableitet. [.]

Als 'Ausrottung der Selbstsucht' ist das Leiden die Arbeit, die es täglich kostet, fruchtbildend, d.h. liebend [.] subjektive Willkür zu zügeln, die Herrschsucht, die das andere Ding oder Mensch zu unterwerfen sucht, abzubauen. Es überwindet die Hindernisse, die der Erarbeitung der 'Sache', der Frucht im Wege stehen und 'hilft so dem Wachstum auf'. Als diese 'ungeheure Anstrengung' ist es 'das der Unmittelbarkeit Absterben'. Der Weg, der die Bewegung des Leidens ist, ist immer zielend jeweils auf 'etwas' (Frucht) gerichtet [.] Als Hingabe, Geduld, Liebe, als Aufgeben ehrgeizigen Machtstrebens ist das Leiden jene ruhige Leidenschaft, die alle Sach-Konstitution, Frucht erst ermöglicht, Basis des Hervorbringens jenes Eines, das als das 'bestimmte Etwas' das Gute ist."³⁵³

Die Bewegung nun läßt sich nicht sub specie aeterni denken; das Denken wiederum ist ewig. Somit entsteht für den Existierenden die Schwierigkeit, das zusammenzubringen. Die Bewegung kann nicht einfach übergangen werden, sonst wird sie nicht mehr gedacht. Und das Existieren nicht mitzudenken, ist unmöglich, weil der Denker ja existiert. (Schon die griechischen Philosophen haben nach Kierkegaards Meinung erkannt, daß die Existenz, die stets mit Werden verbunden ist, am beständigen Denken hindert.) Um zu verdeutlichen, was Existieren tatsächlich bedeutet, bringt Kierkegaard das Beispiel vom Pegasus und der Schindmähre, die man einem Kutscher

353 Kühnhold: Kierkegaards Begriff der Bewegung. In: Kierkegaard and dialectics. Aarhus-Symposium 13.-16. Sept. 1978. Aarhus 1979. S. 89

zusammen vor den Wagen spannt. Als wirklich Existierender, der in dem schnellen Pferd die Ewigkeit sieht und in dem lahmen die Zeitlichkeit, verfällt der Wagenlenker in die Leidenschaft, die für das Existieren unumgänglich ist. Diese Leidenschaft bewirkt einerseits, daß durch sie die Bewegung des Existierens verzögert wird, daß jedoch andererseits eben diese Bewegung ihren Impuls von ihr erhält. Leidenschaft bringt auf diese Weise ein Element der Kontinuität in das Existieren, weil sie das Ziel der Bewegung ständig anvisiert, das eben zum einen in fortwährender Entscheidung zu sehen ist, zum andern in steter Wiederholung.³⁵ In dem Bild vom Pegasus und der Schindmähre tritt also das Moment der Bewegung zutage, doch darf nicht vergessen werden, daß es in der Existenz außer der Bewegung noch etwas Kontinuierliches gibt, etwas Unbewegliches, das als Ziel der Bewegung anzusehen ist. - Für den Existierenden bildet Leidenschaft dasjenige Moment, das einerseits dem Existieren etwas Kontinuierliches verleiht, andererseits der Bewegung wieder neue Impulse gibt. Das Ziel der Bewegung ist dabei für den Existierenden die Entscheidung und die Wiederholung, während das Ewige die Kontinuierlichkeit der Bewegung ist. So läßt sich leicht verstehen, daß eine abstrakte Ewigkeit außerhalb der Bewegung stünde. Die konkrete Ewigkeit hingegen ist für den Existierenden höchste Leidenschaft.

354 Vgl. zu dem Begriff der Leidenschaft und seinem Umfeld:
A. III.

2. Die Wirklichkeit der Existenz

Nach Kierkegaard verfügt der Existierende über ein Telos, denn während die Abstraktion als "interesselos" zu bezeichnen ist, ist für den Existierenden das Existieren von allerhöchstem Interesse. Das Interesse des Existierenden am Existieren ist die *W i r k l i c h k e i t*. Darüber kann die Abstraktion keine Aussage machen, da sie über die Wirklichkeit nur sprechen kann, wenn sie sie aufhebt, somit aber in Möglichkeit verwandelt.³⁵⁵ Wirklichkeit betrifft eben die Existenz, und das abstrakte Denken kommt ihr nicht bei.

"Im ethischen Handeln allein gewinnt die Existenz ihren Vorzug, die einzige Wirklichkeit zu sein, die es für den Menschen überhaupt gibt [..]. Die Existenz allein verhindert es, daß das Denken völlig der Abstraktion überlassen wird, weil in ihr Denken und Wirklichkeit 'zusammengesetzt' sind."³⁵⁶

Wissen um Wirklichkeit ist lediglich Möglichkeit. Nur der Existierende, meint Kierkegaard, geht bezüglich seiner eigenen Wirklichkeit darüber hinaus, weil er nicht nur darüber weiß. An dieser Wirklichkeit ist er absolut interessiert. Die Abstraktion nun verlangt, er solle dies Interesse fahren lassen, um Wissen zu erhalten. Dieses Wissen beträfe das ethische Moment des unendlichen Interesses an der eigenen Existenz. - Mit Recht sieht Kierkegaard darin etwas Absurdes.

Die eigene ethische Wirklichkeit ist die einzige Wirklichkeit überhaupt für den Existierenden, denn alle andere Wirklichkeit ist nur ein Verwandeln in Möglichkeit durch wahres Wissen. Als Konsequenz ergibt sich, daß nicht die wissende Subjektivität

355 Vgl. unsere Ausführungen zum Thema Möglichkeit - Wirklichkeit: A. IV. 1., 2., 3.

356 Wilde: Kierkegaards Verständnis. 93/96

die wirkliche Subjektivität ist, denn dann wäre sie nur in Möglichkeit, sondern die ethisch existierende Subjektivität. - Kierkegaard betont immer wieder: Existieren ist Wirklichkeit. - Desinteresse am Existieren zeugt von Gleichgültigkeit gegenüber der Wirklichkeit. Nach dieser Wirklichkeit kann man nur als nach der eigenen Wirklichkeit fragen, denn die Wirklichkeit eines anderen Menschen kann man nur denkend ergreifen, d.h. als Möglichkeit.

Das Denken hat es immer nur mit dem Allgemeinen zu tun, der Einzelne läßt sich deshalb nicht denken. - Da nun für das Existieren der Akzent darauf liegt, ein Einzelner zu sein, muß das Denken von der Existenz abstrahieren.

3. Das Werden des existierenden Subjekts

Kierkegaard stellt die Behauptung auf, das existierende Subjekt sei im Werden, sofern es tatsächlich existiere.³⁵⁷ Aus der entsprechenden These, daß die Mitteilungsform des existierenden Subjekts der eigenen Existenz angemessen sein muß³⁵⁸, folgt, daß "sein Gedanke der Form der Existenz"³⁵⁹ zu entsprechen hat. Das "Positive" Hegels ist hierbei von keinerlei Nutzen, denn es nimmt keine Rücksicht auf das erkennende Subjekt in seiner Existenz³⁶⁰: Sinnliche Gewißheit gibt es nicht; historisches Wissen ist lediglich Approximationswissen³⁶¹; "das spekulative Resultat ist Blendwerk"³⁶². Das Positive mißachtet das existierende Subjekt. Nur in der Negativität, meint Kierkegaard, liegt insofern etwas wirklich Positives, als das existierende Subjekt von dem Widerspruch geprägt ist, ein existierender unendlicher Geist zu sein. Die Tatsache, daß Unendlichkeit und Ewiges Gewißeheiten sind, das Subjekt jedoch im Dasein ist, lassen den Widerspruch

357 Vgl. UN·I 72

In seiner Arbeit über den Existenzbegriff Kierkegaards faßt Frank-Eberhard Wilde zusammen, was die Untersuchung ergeben hat. Unser Interesse gilt hier drei Punkten: "6. Existenz bezeichnet sowohl die Einheit wie die Unterschiedenheit von menschlicher und außermenschlicher Existenz. Alle Existenz ist endlich und zeitlich und im Werden. Als solche ist sie Dasein. Abgesehen vom Dasein kann auch von menschlicher Existenz nicht recht gesprochen werden, auch dann noch nicht, wenn diese vor Wahrheit, Ewigkeit und Gott als ihrer Zukunft steht. 7. Sein und Existenz sind verschieden. Wahrheit, Ewigkeit und Gott gehören zum reinen Sein, der Mensch ursprünglich zur Existenz. Wahrheit, Ewigkeit und Gott sind für den Menschen nur in ihrem Existenzbezug relevant. Damit hält sich der Ansatz der Dissertation durch, daß das Ideale nur am Realen erscheinen kann. 8. Existenzverantwortliches Denken ist das Nach-denken der Existenzbewegung. Die Bewegung kommt, der Unabgeschlossenheit des Daseins entsprechend, vor dem Tode nicht zur Ruhe." Wilde: Kierkegaards Verständnis. 163

358 Vgl. UN I 67 ff.

359 UN I 72

360 Vgl. Hegels "Logik". Jubiläumsausgabe Band IV, S. 188-221

361 Vgl. A. V. 5.

362 UN I 73

entstehen, "daß das Ewige wird".³⁶³ Die Besonderheit des subjektiven existierenden Denkers liegt nun darin, daß er durch die Unendlichkeit in seiner Seele, die stets vorhanden ist, negativ geprägt wird, aber gleichzeitig, sofern er tatsächlich existiert, durch die ständige Verinnerlichung der Negativität auch positiv ist. Entsprechend muß die Mitteilungsförm dieses Denkers sein.

"Existentiellcs Denken meint also primär bei Kierkegaard weder ontisches Fragen nach der Existenz noch den ausdrücklichen Vollzug des Denkens als das, was es unausdrücklich immer schon ist, nämlich als ein Handeln, noch ein Denken, welches die Existenz zum Thema (Vorwurf) hat. Vielmehr kann ein Denken 'existentiell' sein, ohne irgendeine Frage der Existenz zu berühren, wie es andererseits möglich, und fast immer der Fall ist, daß ein Denken, welches die Existenz ausdrücklich zum Thema hat, doch in keiner Weise existentiell ist. Auch theoretisch-wissenschaftlich ontologisches Fragen bietet als solches keine Gewähr für existentiellcs Denken in dem hier geforderten Sinn, wie umgekehrt ein ontologisch unzureichend fundiertes Denken doch ein echtes existentiellcs sein kann, - wofür Kierkegaard selbst vielleicht das hervorragendste Beispiel ist. Auch hat das Prädikat 'subjektiv' bei Kierkegaard nie den Sinn von Belieben, Willkür und Sichgehenlassen. Weil vielmehr die Vergewärtigung des Daßseins nur der höchsten Anstrengung gelingen kann, übertrifft der 'subjektive Denker' in dieser Hinsicht jedenfalls den 'objektiven' weit an Strenge, während dieser, sofern er in der Vergessenheit seines Daßseins lebt, mag er auch ein noch so reiches Wissen haben, dennoch 'in einem betäubten Zustand hinsichtlich seines geistigen Lebens' bleibt."³⁶⁴

363 UN I 74

364 Struve: Die neuzeitliche Philosophie. 237

Zu beachten ist, daß solch ein existierender Denker beständig im Werden ist. Die Aussage, daß der subjektive Denker als Existierender immerzu im Werden sich befindet, muß noch dahingehend ergänzt werden, daß es sich dabei um ein Streben handelt, das kein Ziel erreichen und dann fertig sein will.³⁶⁵ Die Existenz des Denkers besteht vielmehr im fortwährenden Werden.

"Damit ist aufgezeigt, daß die Grundstruktur der menschlichen Existenz - das Sich-zu-sich-selbst-verhalten - als Vollzugsschema des Selbstwerdens verstanden werden muß. Denn erst dadurch wird sie in die faktische Existenz-

365 J.L.Blass führt das Thema des Strebens so aus: "Aus der Tatsache, daß die Konstitution der Synthesis nur momentweise erfolgt, ergibt sich für die Existenz oder das Selbst die Aufgabe, diesen Augenblick ständig zu wiederholen. Die Aufgabe der Wiederholung verwandelt das Existieren in ein fortwährendes Streben. [.] Die Augenblicklichkeit der Konstitution der Synthesis bestimmt den Modus der Existenz als Streben. Das Streben strebt eine ständige Wiederholung des Augenblicks der Entscheidung d.h. des Augenblicks der Konstitution der Synthesis an. [.] Dieses ständige Streben allein ist die einzige Möglichkeit, wie sich der existierende Mensch in seinem Sein hält. Das Streben bedeutet demnach den genauen Ausdruck für die Seinsverfassung der existierenden Subjektivität: nämlich eine Synthesis zu sein von Endlichkeit und Unendlichkeit. Im ständigen Streben und Erstreben der Synthesis hält es diesen Bereich als seinen Wesensbereich inne, indem es als Streben weder die reine Unendlichkeit noch die reine Endlichkeit, sondern das Zwischen und ständige Inzwischen [.] ist. Die Beschaffenheit der Existenz als eines unaufhörlichen Strebens erinnert Climacus an die griechische Auffassung vom Eros. [.] Ob im Wesen des griechischen Eros das Gleiche gedacht ist wie im Wesen der Existenz, mag dahingestellt bleiben, jedenfalls macht J.Climacus durch diesen Vergleich deutlich und verständlich, wie die Existenz wesentlich als ein unaufhörliches Streben zu verstehen ist." Blass: Die Krise der Freiheit. 158/59

situation einbezogen, in der der Mensch sich zu sich verhalten und er selbst sein kann: die Zeitlichkeit seines Daseins. Diese Situation wurde in der Existenzanalyse erreicht durch die konkretisierende Übersetzung der anthropologischen Differenzen von Unendlichkeit - Endlichkeit und Idealität - Realität in die von Möglichkeit - Notwendigkeit und Ewigkeit - Zeitlichkeit. Die beiden letzteren bedeuten nichts anderes als die Reflexion der ersteren in die Situation des Selbstseins als Selbstwerden und Geschichtlichkeit; es ist also wesentlich ein Umdenken in die eigentliche Seinsweise der Existenz. Unendlichkeit und Idealität sind in der Zeitlichkeit des Daseins als die beständige Sinnmöglichkeit des Selbstseins in der Entscheidung gegenwärtig und für das Selbstwerden zukünftig; und die Synthesis der Existenz kann sich nur im Augenblick realisieren, in dem der Mensch in unendlich sinnbezogener (d.h. ewiger) Entscheidung sein zeitliches Dasein durchdringt und als Geist existiert. [.] Das Selbstwerden im Werden aber ist eine unabschließbare Bewegung, die so wie sie gefordert bleibt, nämlich als die Synthesis in den wechselnden Situationen des Daseins, auch immer problematisch ist, weil sie in den faktischen Daseinsbedingungen möglich sein muß [..]. Darin zeigt sich die dialektische Grundstruktur der menschlichen Existenz als die Struktur einer dialektischen Bewegung in der konkreten Geschichtlichkeit des Selbstwerdens."³⁶⁶

Dieses Werden bedeutet Ungewißheit.

"Nein, er strebt unendlich, ist beständig im Werden, was dadurch gesichert ist, daß er beständig ebenso negativ wie positiv ist und ebenso viel wesentliche

Komik wie wesentliches Pathos hat; was darin seinen Grund hat, daß er ja existiert und dies denkend wiedergibt."³⁶⁷

Aufbauend auf Sokrates beantwortet Kierkegaard die Frage nach der Existenz:

"Das ist jenes Kind, das vom Unendlichen und Endlichen, vom Ewigen und Zeitlichen erzeugt und daher beständig strebend ist. Dies war des Sokrates Meinung: Daher ist die Liebe beständig strebend, d.h. das denkende Subjekt ist existierend."³⁶⁸

Aus diesem Gedanken ergibt sich Kierkegaards Kritik am Systemdenken (Hegels): Für Kierkegaard impliziert der Begriff des Systems denjenigen der Abgeschlossenheit. Für den Existierenden kann es somit kein System des Daseins geben, da "Dasein" ja durch den Gegensatz zur Abgeschlossenheit gekennzeichnet ist. Der Einzige, für den das Dasein als System Bestand hat, ist Gott, weil er gleichzeitig innerhalb und außerhalb des Daseins ist.³⁶⁹

367 UN I 84

368 UN I 85

369 "Dieser Sinn des Existenzbegriffs unterscheidet sich von dem der Existenzphilosophen. Bei Jaspers bezeichnet Existenz die nicht objektivierbare Grundmöglichkeit der Freiheit, entspricht also dem, was Kierkegaard (und auch Jaspers) Selbstsein nennt, während der Jaspersche Daseinsbegriff die empirische Gegebenheit bezeichnet und darin dem Kierkegaardschen Existenzbegriff korrespondiert. Das entscheidende Verhältnisproblem liegt in der durch die Begriffe bezeichneten Struktur und ihrer Auslegung: Jaspers trennt - aus methodischen Gründen - in Aspekte der Selbstgegebenheit (Dasein und Existenz), was Kierkegaard gerade in seinem dialektischen Zusammenhang festhalten will: Selbstsein in Existenz (bei Jaspers: mögliche Existenz im Dasein). - Heidegger geht auf die Einheit der Struktur 'existierenden Daseins' - darin liegt eine formale Nähe zu Kierkegaard -, interpretiert sie von der 'Erschlossenheit' her und setzt den Daseinsbegriff streng von dem der 'Vorhandenheit' (und auch von seiner Verwendung bei Kierkegaard und Jaspers) ab. Faktizität (Bestimmtheit) und Existentialität (Sein-können) werden zu Momenten in der Daseinsstruktur."
Fahrenbach: Kierkegaards Ethik. 7

SCHLUSSBEMERKUNG

I. Das Problem des Leidens bei Kierkegaard

Das Thema des Leidens wird bei Kierkegaard von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet, abhängig davon, ob es sich um Leiden allgemein handelt, um Selbstverleugnung, Absterben von der Welt, Askese, Verfolgung, Opferung, Martyrium oder um das Leiden von Christus selbst.

Während es in den Reden von 1847 und im "Evangelium der Leiden" um das Leiden geht, das der Mensch nicht selbst wünscht, während in "Der Liebe Tun" und auch in den Reden von 1848 Kierkegaard die Selbstentsagung und das Absterben von der Welt betont, während es in der "Einübung im Christentum" vor allem um die geistigen Leiden Christi geht, wird das Leiden in der "Unwissenschaftlichen Nachschrift" vor allem im Hinblick auf die ewige Erlösung betrachtet.

"The person who has this as his goal will have suffering as his unavoidable companion; indeed it is the sign that he is on the right road."³⁷⁰

Kierkegaard läßt den Begriff des Leidens jedoch letztlich undefiniert und betrachtet somit im Grunde alle Formen als eine, aber trotzdem lassen sich drei Gruppen unterscheiden:

1. universales menschliches Leiden, das unvermeidbar ist (z.B. Tod)
2. freiwilliges unwissendes Leiden
3. Leiden, das durch Bekenntnis zum christlichen Glauben verhängt wird.

370 Thulstrup, M. + N.: Kierkegaard and human values. Kopenhagen 1980. S. 135.

Völlig unschuldig immer und überall leidet allerdings in Kierkegaards Augen nur Christus.³⁷¹

Das wesentliche Leiden liegt für Kierkegaard dann vor, wenn der Mensch der Unmittelbarkeit abstirbt; so drückt sich die Umschaffung der Existenz aus. Leiden ist dann Innerlichkeit; dabei geht es um den Menschen im Verhältnis zu sich selbst und zu Gott. Leiden ergibt sich notwendig aus dem Verhältnis des Ewigen zum Existierenden. Leiden ist der Vorläufer der Freude, solange der Mensch existiert.

Leiden entsteht durch den Widerspruch zwischen den Konsequenzen aus der absoluten Relation zu relativen Enden.

Leiden ist Ausdruck für das Bemühen, seine ideale Forderung als durch Resignation gesetzt zu aktualisieren. - Leiden entsteht dadurch, daß sich das Individuum absolut zu seinem absoluten Telos verhält. - Leiden ist notwendige Begleitscheinung, wenn man sein absolutes Telos wählt, und nur in dieser tatsächlichen Wahl weiß sich das Individuum als leidend. Versteht sich das Individuum als leidend, so ist das ein Kriterium dafür, daß es eine absolute Beziehung zu einem absoluten Telos hat. - Nach Kierkegaard bedeutet also, ohne Leiden zu sein - ohne Religion zu sein.

"The inward understanding of oneself as a sufferer means that the existing individual maintains his God-relationship through the awareness of the difficulty involved in absolutely relating to one's absolute telos."³⁷²

Für Kierkegaard ist im Grunde Leiden identisch mit dem Christlichen. Im Leiden tun sich für ihn Bereiche des Menschlichen auf, die ihren Zweck und Sinn in sich selbst haben, sofern sie auch für sich selbst bleiben.

Sehr entscheidend für Kierkegaards Denken ist weiterhin die Gleichsetzung von Leiden und Nachfolge. Kierkegaard betont

371 Malantschuk, Gregor: Kierkegaard's Thought. 1971. S. 321/22
372 Elrod, John W.: Being and existence in Kierkegaard's pseudonymous works. Princeton 1975. S. 172

immer wieder seine Meinung, daß Christus in die Welt kam, um zu leiden. Er vertritt somit die Ansicht, Christus habe das Leiden gewollt, es sei für ihn Sinn des Lebens gewesen.

Kierkegaards Christusverständnis kommt ausschließlich vom Leiden her. - Der Wille zum absoluten Gottesverhältnis hat die Kollision mit der Welt zur Folge, woraus eben Leiden entsteht; insofern ist Christi Leiden gewollt, ist Wahl. Der Christ, der sich Jesus zum Vorbild nimmt, muß danach also eine Nachfolge antreten, die das - in erster Linie seelische - Leiden impliziert. - Freiwilligkeit gehört dazu. Es handelt sich hier nicht um blindes Folgen, vielmehr zielt die Nachfolge auf die ewige Seligkeit.

Bei Kierkegaard ergibt sich eine positive Bewertung des Leidens aus der Akzentuierung des Ziels heraus; Leiden kommt von Gott, es führt auch zu Gott hin. - Die strenge Nachfolge führt allerdings nicht zu Christus, sondern zur Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit; dieses Bewußtsein wird neben dem Motiv des Vorbildes zum zweiten Motiv für die Nachfolge. - Die Begegnung Kierkegaards mit Christus als dem Leidenden und demjenigen, der dem leidenden Christen hilft, läßt das Christus-Erlebnis sich auf Leiden konzentrieren und damit verengen. - Kierkegaards Auffassung von Christi Leiden ist passivisch-anthropozentrisch, während doch die aktivische Hinwendung zu Anderen Jesu Leben ausmacht. - Ausgangspunkt für das Leiden Christi ist nicht die Kollision mit der Welt, sondern der Nächste. - Durch das Starren auf Christi Leiden geht Kierkegaard das befreiende Tun, das aus Gleichzeitigkeits- und Nachfolgebegriff hervorgeht, verloren. - Bei Kierkegaard ist das Leiden im Gegensatz zu Paulus gekennzeichnet durch Egozentrität und Trostlosigkeit. Für Kierkegaard ist das Leiden als beherrschende Tatsache seines eigenen Lebens auch beherrschende Idee seiner Christologie. - Der Leidende muß darüber hinaus Einzelner sein, da das Leiden en masse nicht

möglich ist.³⁷³

Ursache für das religiöse Leiden und auch für das Leiden des Ärgernisses ist jeweils das absolute Paradox; der Unterschied liegt in der Stellungnahme; einmal handelt es sich um freiwillige Übernahme des Leidens, im anderen Fall um unfreiwillige. - Höhepunkt des religiösen Leidens ist der Sprung; das Leiden des Christen ist stets auf die Wahrheit gerichtet und somit sinnvoll; den Geärgerten stört das Wissen um das Paradox hingegen ständig in seinem Selbstverständnis. - Existieren im christlichen Sinn heißt somit, mit dem Leiden zu leben.³⁷⁴

Die Essenz religiöser Existenz ist also für Kierkegaard Leiden. - Nach Kierkegaard ist Leiden zwar auf jeder Stufe der Existenz präsent, aber es kommt nicht auf jeder Stufe in gleicher Weise zum Ausdruck, noch liegen immer die gleichen Motivationen und Konsequenzen vor. - Der Ritter des Glaubens wählt ausdrücklich das Leben des Leidens als den Weg der Erfüllung, und Kierkegaard unterscheidet dieses bedeutungsvolle Leiden von dem Elend und der Qual, die den Ästhetiker heimsuchen. Das Leiden des Ästhetikers kann einen Prozeß der Selbstbefreiung in Gang setzen; falls der Ästhetiker sich selbst Geist sein will, falls er verzweifelt, kann er ethisch werden. - Der Ethiker wiederum wird einsehen müssen, daß Leiden ein essentielles Ingredienz menschlicher Existenz ist. - Das Leiden des Ethikers impliziert die Auseinandersetzung mit vergangener Schuld und muß unterschieden werden vom ästhetischen Kummer, der von Unglück, Schicksal und Faktoren außerhalb des Selbst bestimmt ist.

373 Vgl. die Arbeit von Siegfried Hansen: Die Bedeutung des Leidens für das Christusbild Sören Kierkegaards, mit der wir uns auseinandergesetzt haben.

374 Vgl. Pieper: Geschichte und Ewigkeit. 123 ff.

Das Leiden des Glaubenden hingegen hängt in seiner Intensität ab von der Konfrontation mit dem Objekt des Glaubens.

Nach Kierkegaard ist die eigentliche Freude des Christen nur in der Ewigkeit realisiert, während das Zeitliche ein Theater endloser Leiden ist und ein Kampf für das Individuum, das in qualvoller Isolation von der Gemeinschaft und in Opposition zu den Forderungen der eigenen Vernunft und Gefühlswelt seine Rettung und Erlösung in Furcht und Zittern erarbeitet.

II. Das Problem des Leidens als Thema der Philosophie

Ähnlich stark wie Kierkegaard akzentuiert Schopenhauer das Leiden. Er hält es für unmöglich, leben zu wollen, ohne zu leiden. Alles Leben ist für ihn wesentlich Leiden. - Er vertritt die Auffassung, das Menschenleben sei seiner ganzen Anlage nach wesentlich ein vielgestaltetes Leiden. - Er interpretiert das Leiden als etwas, das dem blinden Willen zum Leben entspringt.

"Wir haben längst dieses den Kern und das Ansich jedes Dinges ausmachende Streben als das selbe und nämliche erkannt, was in uns, wo es sich am deutlichsten, am Lichte des vollsten Bewußtseyns manifestirt, Wille heißt. Wir nennen dann seine Hemmung durch ein Hinderniß, welches sich zwischen ihn und sein einstweiliges Ziel stellt, Leiden; hingegen sein Erreichen des Ziels Befriedigung, Wohlseyn, Glück. [.] Das Streben sehn wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend, so lange also immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maaß und Ziel des Leidens. [.] Denn wie die Erscheinung des Willens vollkommener wird, so wird durch das Leiden mehr und mehr offener [.]".³⁷⁵

Schopenhauer erkennt allerdings ein Verhältnis zwischen dem Grad des Bewußtseins desjenigen, der leidet, und dem des Leidens. - Gleichzeitig versteht er das Leiden als Läuterungsprozeß. Von daher ist es in seinen Augen auch nicht sinnvoll, das Leiden abschaffen zu wollen. Seiner Meinung nach besteht vielmehr der Zweck des menschlichen Lebens in Entbehrung, Arbeit, Not und L e i d e n , gekrönt durch den Tod.

375 Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Wiesbaden 1949. S. 365.

"Die unaufhörlichen Bemühungen, das Leiden zu verban-
nen, leisten nichts weiter, als daß es seine Gestalt
verändert."³⁷⁶

Als Leiden betrachtet Schopenhauer ganz allgemein Mangel,
Not und die Sorge um den Lebenserhalt. Spezieller faßt er
dann unter dem Begriff den Geschlechtstrieb, leidenschaft-
liche Liebe, Eifersucht, Haß, Neid, Angst, Ehrgeiz, Geld-
geiz, Krankheit. Und schließlich fallen für ihn auch noch
Überdruß und Langeweile unter Leiden. Unter diesem Blick-
punkt schreibt er ein ganzes Kapitel über "Von der Nich-
tigkeit und dem Leiden des Lebens" (Die Welt als Wille und
Vorstellung. II, 46). Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß
alles Leiden lediglich in unerfülltem Willen besteht und
sonach nur die totale Verneinung des Willens zur Erlösung
vom Leiden und damit auch vom Leben führen würde.

Nietzsche identifiziert ebenfalls Leiden und Leben, aber er
vertritt die Meinung, daß trotz des Übergewichts von Leiden
es möglich ist, zum Leben "Ja" zu sagen. - Leiden bildet
für ihn den Urquell der Dinge und den Sinn des Daseins. Von
daher lehnt Nietzsche das Mitleid ab und empfiehlt, sich
nicht bemitleiden zu lassen. Stattdessen sieht er im Leiden
vielmehr ein Mittel zur Höherentwicklung des Menschen.

"Was sie /Freie Geister, d.V./ mit allen Kräften er-
streben möchten, ist das allgemeine grüne-Weide-Glück
der Herde, mit Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen,
Erleichterung des Lebens für jedermann; ihre beiden
im reichlichsten abgesungenen Lieder und Lehren heißen
'Gleichheit der Rechte' und 'Mitgefühl für alles Lei-
dende', und das Leiden selbst wird von ihnen als etwas

376 Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. 371

genommen, das man abschaffen muß. Wir Umgekehrten, die wir uns ein Auge und ein Gewissen für die Frage aufgemacht haben, wo und wie bisher die Pflanze 'Mensch' am kräftigsten in die Höhe gewachsen ist, vermeinen, daß dies jedesmal unter den umgekehrten Bedingungen geschehn ist, daß dazu die Gefährlichkeit seiner Lage, erst ins Ungeheure wachsen, seine Erfindungs- und Verstellungskraft (sein 'Geist') unter langem Druck und Zwang sich ins Feine und Verwegene entwickeln, sein Lebens-Wille zum unbedingten Macht-Willen gesteigert werden mußte [..]."³⁷⁷

Oder an anderer Stelle:

"Die Zucht des Leidens, des großen Leidens - wißt ihr nicht, daß nur diese Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat?"³⁷⁸

Kleines Leiden also besagt im Grunde nach Nietzsche noch gar nichts, erst das wirklich große Leiden vergrößert den Menschen. Und je intensiver der Mensch lebt, desto stärker leidet er auch. Ziel muß es demnach sein, Leiden zu schaffen, um zum höchsten Leben zu befähigen. Sinnloses Leiden allerdings ist für den Menschen nicht akzeptabel.

"Der Mensch, das tapferste und leidgewohnteste Tier, verneint an sich nicht das Leiden; er will es, er sucht es selbst auf, vorausgesetzt, daß man ihm einen Sinn dafür aufzeigt, ein Dazu des Leidens. Die Sinnlosigkeit des Leidens, nicht das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag, - und das asketische Ideal bot ihr einen Sinn."³⁷⁹

-
- 377 Nietzsche. Gesammelte Werke (Musanionausgabe). München 1922, XV (Jenseits von Gut und Böse), S. 58-61
378 Nietzsche. Gesammelte Werke. XV, S. 171/72
379 Nietzsche. Gesammelte Werke. XV (Zur Genealogie der Moral), S. 448/49

Was also gegen das Leiden empört, ist nicht das Leiden selbst, sondern die Sinnlosigkeit des Leidens. - Mit dem Wachstum der Kultur des Individuums nimmt diese nach Nietzsches Meinung zu. - Erlösung vom Leiden liegt seiner Ansicht nach einzig und allein im Schaffen.

"Daß mit ihr [machinale Tätigkeit, d.V.] ein leidendes Dasein in einem nicht unbeträchtlichen Grade erleichtert wird, steht außer allem Zweifel: man nennt heute diese Tatsache, etwas unehrlich, 'den Segen der Arbeit'. Die Erleichterung besteht darin, daß das Interesse des Leidenden grundsätzlich vom Leiden abgelenkt wird, - daß beständig ein Tun und wieder ein Tun ins Bewußtsein tritt und folglich wenig Platz darin für Leiden bleibt: denn sie ist eng, diese Kammer des menschlichen Bewußtseins."³⁸⁰

Daß es überhaupt zum Leiden des Menschen kommen konnte, liegt nach Nietzsche am Menschen selbst:

"Mit ihm [dem schlechten Gewissen, d.V.] aber war die größte und unheimlichste Erkrankung eingeleitet, von welcher die Menschheit bis heute nicht genesen ist, das Leiden des Menschen am Menschen, an sich: als die Folge einer gewaltsamen Abtrennung von der tierischen Vergangenheit, eines Sprunges oder Sturzes gleichsam in neue Lagen und Daseins-Bedingungen, einer Kriegserklärung gegen die alten Instinkte, auf denen bis dahin seine Kraft, Lust und Fruchtbarkeit beruhte."³⁸¹

Hermann Cohen sieht in den von Gott verhängten Leiden ausschließlich Leiden der Liebe. Leiden in diesem Sinne dient dem Sünder in seinen Augen als Strafe, durch die sich dieser

380 Nietzsche. Gesammelte Werke. XV (Zur Genealogie der Moral), S. 416-19

381 Nietzsche. Gesammelte Werke. XV, S. 351-54

von der Sünde als Erbteil des Menschen befreien kann und soll. So sieht er keinen Widerspruch zwischen Leiden und der Gnade Gottes - im Gegenteil: Gott gibt dem Menschen das Leiden aus Gnade, damit dieser seiner Erlösung entgegengehen kann. Die Liebe Gottes löst den scheinbaren Widerspruch zwischen dem Leiden und Gottes Gerechtigkeit. Der Mensch endet aber auch nicht etwa in Leiden, sondern entwickelt sich vielmehr durch sie zu einem anderen Menschen. - Cohen erkennt im Leiden des Menschen den Gegenstand der christlichen Religion und den Grund überhaupt für dieselbe; darin sieht er die Erhabenheit der Religion. Die Eigenart des religiösen Bewußtseins besteht für ihn im Mitleid, das aus Leiden entspringt. Daß das Leiden darüber hinaus wesentlich für das menschliche Dasein ist, betont er ebenfalls:

"Vielleicht ist es das allertiefste Zeugnis der altbiblischen Sittlichkeit, daß sie den ursächlichen Zusammenhang zwischen Sünde und Leid durchbricht und aufgibt. Das ist der Sinn des Buches Hiob: daß die schönen Reden der Freunde als konventionelle Predigten von Hiob abgetan werden, und daß Gott selbst dem Hiob recht gibt in seinem Bewußtsein: daß er unschuldig leidet. So lehrt der altbiblische Monotheismus als letzte Konsequenz: das Leiden gehört zum Wesen des Menschen. Denn der Leidensheld Hiob stellt das Ideal des Menschen dar."³⁸²

Menschliche Kraft und Würde äußern sich nach Cohens Meinung im Leiden besonders deutlich. Nicht nur hier läßt sich eine Parallele zu Nietzsche ziehen. Auch in Hinblick auf die Überwindung von Leiden ergeben sich Anklänge:

382 Cohen: Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Giessen 1915. S. 126

"Der leidende Christus ist nur eine Seite des Menschen. Der arbeitende Faust, der in der Arbeit, in der Benutzung der menschlichen Urarbeit für die letzten Ziele der menschlichen Freiheit die Erlösung sucht, sie in ihr findet und den Menschen diese Wirklichkeit heranbringt, nur diese Überwindung des Leidens gibt dem Idealbilde der Menschheit seine Vollendung."³⁸³

Max Scheler bezeichnet alles Leiden im weitesten Sinne als stellvertretend, als ein Opfer. Allein durch diese Sicht meint er, dem Theodizee-Problem näher zu kommen. Wege, die den Menschen mit dem Leiden leben lassen oder die er beschreitet, um das Leiden zu überwinden, bieten sich in Schelers Augen in mannigfaltiger Weise dar:

"Wir gewahren den Weg der Leidensvergegenständlichung und Resignation; den Weg der hedonistischen Leidensflucht; den Weg der Leidensabstumpfung bis zur Apathie; den Weg des heroischen Kampfes und der Leidensüberwindung; den Weg der Leidensverdrängung und der illusionistischen Leidensverleugnung; den Weg der Justifizierung durch Auffassen alles Leidens als Strafleiden; endlich den wunderbarsten und verschlungensten der Wege, den Weg der christlichen Leidenslehre, den Weg des seligen Leidens und der sich im Leiden selbst vollziehenden Erlösung vom Leide durch Gottes barmherzige Liebe: den 'Königsweg des Kreuzes'."³⁸⁴

Haben wir bisher weder in der Einleitung bei der kurzen Übersicht über die Behandlung des Leidensbegriffes in der Philosophie bis hin zu Kierkegaard direkte Parallelen zum

383 Cohen: Der Begriff der Religion im System der Philosophie. S. 132/33

384 Scheler: Moralia. 1923. S. 71

Verständnis von Leiden bei diesem gezogen, obwohl ihm möglicherweise diese oder jene Stellungnahme vertraut gewesen ist (Eine solche Parallelisierung würde jedoch m.E. eine eigenständige Arbeit erfordern.), noch in dieser Schlußbemerkung die erwähnten Denker in einen Zusammenhang mit Kierkegaard gebracht, um einer vorschnellen und oft genug an den Haaren herbeigezogenen "Nachfolge" in Bezug auf bestimmte Thesen zu vermeiden, so müssen wir zum Schluß doch festhalten, daß sich zumindest in der Frankfurter Schule eine Auseinandersetzung mit Kierkegaards Leidensbegriff nachweisen läßt - vor allem bei Adorno. - Dieser sieht in der Artikulation von Leiden die Bedingung für Wahrheit. Darüber hinaus gilt ihm Leiden als dasjenige, das in Bezug auf mögliche Erkenntnis in der Erfahrung des Leidens selbst produktiv ist. - Die Erfahrung von Leiden bietet die Möglichkeit, falsches Leben zu überschreiten. In diesem Sinne ist Leiden als etwas Positives zu betrachten.

Gleichzeitig rückt Adorno Leiden in die Nähe zu Herrschaft:

"Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe. Sie endet in der totalen Drohung der organisierten Menschheit gegen die organisierten Menschen, im Inbegriff von Diskontinuität. Hegel wird dadurch zum Entsetzen verifiziert und auf den Kopf gestellt. Verklärte jener die Totalität geschichtlichen Leidens zur Positivität des sich realisierenden Absoluten, so wäre das Eine und Ganze, das bis heute, mit Atempausen, sich fortwälzt, teleologisch das absolute Leiden. Geschichte ist die Einheit von Kontinuität und Diskontinuität."³⁸⁵

385 Adorno: Gesammelte Schriften. 6 (Negative Dialektik). Frankfurt/Main 1973. S. 314

Wir können festhalten, daß sowohl Kierkegaards Philosophieren als auch das Denken der Frankfurter Schule das Leiden als Schlußpunkt setzt. - Kierkegaard geht davon aus, daß wahhaftes Existieren für den Menschen nur möglich ist, wenn er die Nachfolge Jesu antritt, die in seinen Augen wesentlich Leiden bedeutet. - Die Frankfurter Schule spricht aus der Erfahrung, "daß der einzige wahrhafte Träger einer gesellschaftlichen Revolution innerhalb der heutigen Industrie- und Supermachtgesellschaften nur das einzelne leidende Individuum sein kann. Kreuzesnachfolge und Philosophie nach Auschwitz sind somit in eine frappierende Nachbarschaft gelangt."³⁸⁶

386 Schmidinger, Heinrich M.: Das Problem des Interesses und die Philosophie Sören Kierkegaards. Freiburg/München 1983. S. 319

STELLENVERZEICHNIS

"Philosophische Brocken" ("Philosophiske smuler")

<u>deutsche Ausgabe</u>	<u>Fußnote</u>	<u>dänische Ausgabe</u>
Seite		IV
7	51	179/80
7	59	179/80
11	61	183
14	112	185/86
15/16	55	187/88
19	114	190
23	62	194
28/29	75	198/99/200
30	77	200
36	150	205/06
50	162	219
59	149	227
	153	
70	138	236/37
	139	
76	183	243/44
80	186	247
80/81	188	247/48
86	86	253
88	87	254/55
95	159	261
96	88	261/62
	175	
	176	
	177	
97	89	262/63

"Unwissenschaftliche Nachschrift" ("Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift")

<u>deutsche Ausgabe</u>		<u>Fußnote</u>	<u>dänische Ausgabe</u>
I	Seite		VII
	13	304	6
	67 ff.	358	57 ff.
	72	357	61/62
		359	
	73	362	62/63
	74	363	63/64
	78	43	67
	84	367	72/73
	85	368	73
	113/14	41	98/99/100
	116	34	101/02
	119	250	105
	119/20	251	105/06
	125	253	110
	125/26	72	110/11
	160	254	140/41
	164	255	144
		256	
		257	
	179	272	156/57
	180	273	157/58
		274	
	181	275	158/59
	182	276	159/60
		277	
	187	278	163/64
		116	
		39	
	188	117	165
	189	39	165/66
		38	166
		279	
	190	280	167

Fortsetzung "Unwissenschaftliche Nachschrift"

<u>deutsche Ausgabe</u>		<u>Fußnote</u>	<u>dänische Ausgabe</u>	
I	Seite	194	281	VII 169/70
		199	283	174/75
			284	
		200	285	175
		201	286	176
	208	ff.	44	181 ff.
		234	244	203
		252	98	218
		262	299	226/27
		263	300	227/28
		264	301	228/29
		283	216	245/46
		284	235	246/47
			236	
		285	237	247/48
		290	238	251/52
		291	238	252/53
II	Seite	1	37	VII 257/58
		2	340	258/59
			341	
		4	343	260
			346	
			348	
		8	350	263/64
		9	352	264/65
		15	40	269/70
	19	ff.	146	273 ff.
		21	143	274/75
		25	143	278
		29	266	281/82
		44	267	294/95
		58	259	306/07
			260	

Fortsetzung "Unwissenschaftliche Nachschrift"

<u>deutsche Ausgabe</u>			<u>Fußnote</u>	<u>dänische Ausgabe</u>	
II	Seite	76	247	VII	322
		94	331		336/37
		100	332		342
		109	333		349/50
		115	335		354/55
		120	336		358/59
		131	337		368
		136	339		372/73
	139/40	137			374/75/76
		140	198		375/76
		142	203		377/78
		143	204		378/79
		144	205		379
		146	207		381
	159/60	210			392/93
		160	220		393
		166	291		398/99
		169	229		400/01
		171	293		402/03
		180	295		410
			296		
		191	297		419/20
		200	227		427
		201	74		427/28
		208	230		433/34
			232		
		211	104		436
			215		
	215/16	184			440/41
		238	305		460/61
		239	307		461/62
			308		
			309		
		243	313		465

Fortsetzung "Unwissenschaftliche Nachschrift"

<u>deutsche Ausgabe</u>			<u>Fußnote</u>	<u>dänische Ausgabe</u>	
II	Seite	244	314	VII	465/66
		246	315		467/68
		247	316		468
		249	317		470
		251	318		471/72
		256	150		475/76
		260	321		479
		261	322		480
		264	323		482/83

"Entweder - Oder" ("Enten - Eller")

<u>deutsche Ausgabe</u>	<u>Fußnote</u>	<u>dänische Ausgabe</u>
I Seite 149-76	131	I 117-41
159/60	319	125-27
II Seite 37	171	II 32/33
230	107	194
257 ff.	79	216 ff.

"Die Schriften über sich selbst. Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller" ("Om min Forfatter-Virksomhed")

<u>deutsche Ausgabe</u>	<u>Fußnote</u>	<u>dänische Ausgabe</u>
Seite 5	166	XIII 494/95

"Christliche Reden 1848. Die Sorgen der Heiden" ("Hedningens Bekymringer")

<u>deutsche Ausgabe</u>	<u>Fußnote</u>	<u>dänische Ausgabe</u>
Seite 102	68	X 103/04

"Der Liebe Tun" ("Kjerlighedens Gjerninger")

<u>deutsche Ausgabe</u>		<u>Fußnote</u>	<u>dänische Ausgabe</u>	
Seite	221	165	IX	190/91
	275	68		237/38

"Christliche Reden 1847. Das Evangelium der Leiden"
("Lidelsernes Evangelium")

<u>deutsche Ausgabe</u>		<u>Fußnote</u>	<u>dänische Ausgabe</u>	
Seite	270 ff.	206	VIII	341 ff.
	281	73		351

"Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen" ("Til Selvprøvelse
samtidig anbefalet")

<u>deutsche Ausgabe</u>		<u>Fußnote</u>	<u>dänische Ausgabe</u>	
Seite	5 ff.	93	XII	249

"Urteilt selbst!" ("Dømmer selv!")

<u>deutsche Ausgabe</u>		<u>Fußnote</u>	<u>dänische Ausgabe</u>	
Seite	219	94	XII	459

"Einübung im Christentum" ("Indøvelse i Christendom")

<u>deutsche Ausgabe</u>		<u>Fußnote</u>	<u>dänische Ausgabe</u>	
Seite	20/21	168	XII	19-23
	61 ff.	84		58 ff.
	77	163		79
	104	164		104
	193	57		186/87
	195	57		188/89

"Erbauliche Reden 1844/45" ("Fire opbyggelige Taler")

<u>deutsche Ausgabe</u>		<u>Fußnote</u>	<u>dänische Ausgabe</u>	
Seite	40 ff.	209	V	110 ff.

"Die Wiederholung" ("Gjentagelsen")

<u>deutsche Ausgabe</u>		<u>Fußnote</u>		<u>dänische Ausgabe</u>
Seite	3	172	III	173

"Furcht und Zittern" ("Frygt og Bæven")

<u>deutsche Ausgabe</u>		<u>Fußnote</u>		<u>dänische Ausgabe</u>
Seite	56	154	III	103
	111/12/13	109		146/47

"Die Krankheit zum Tode" ("Sygdommen til Døden")

<u>deutsche Ausgabe</u>		<u>Fußnote</u>		<u>dänische Ausgabe</u>
Seite	34/35	146	XI	150/51
	61/62	133		173/74/75
	70	135		181
	129/30	142		236/37/38
	133	160		240/41

"Der Begriff Angst" ("Begrebet Angest")

<u>deutsche Ausgabe</u>		<u>Fußnote</u>	<u>dänische Ausgabe</u>	
Seite	13	294	IV	288
	35	306		308/09
	36	306		309/10
	36/37	93		310/11
	40	301		313/14
	47/48/49	140		320/21
	60	301		331
	68	306		337/38
	85	68		354
	90	64		358/59
	92	66		360/61
	152	294		412/13
	153 ff.	294		413 ff.
	155	294		415
	157	294		417

"Der Augenblick Nr. 8" ("Øieblikket Nr. 8")

<u>deutsche Ausgabe</u>		<u>Fußnote</u>	<u>dänische Ausgabe</u>	
Seite	279-85	84	XIV	297-303

"Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est" (Papirer)

<u>deutsche Ausgabe</u>	<u>Fußnote</u>	<u>dänische Ausgabe</u>
Seite 158/59	122	IV B 1 p. 149/150

"Die religiöse Verwirrung der Gegenwart beleuchtet an Magister Adler als Phänomen" (Papirer)

<u>deutsche Ausgabe</u>	<u>Fußnote</u>	<u>dänische Ausgabe</u>
Seite 198	166	VIII / 2 B 13 p. 61/62

"Tagebücher" (Papirer)

<u>deutsche Ausgabe</u>	<u>Fußnote</u>	<u>dänische Ausgabe</u>
III Seite 13	169	IX A 57
213	76	X ¹ A 279
V Seite 13	288	X ⁴ A 289/299
27/28	289	X ⁴ A 333/335/336/337
59 ff.	218	X ⁴ A 481/482/483/488

Fortsetzung "Tagebücher"

<u>deutsche Ausgabe</u>		<u>Fußnote</u>	<u>dänische Ausgabe</u>
V Seite	62	218	X ⁴ A 488
	64	219	X ⁴ A 488
	88	320	X ⁴ A 573
	238	128	XI ¹ A 327

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Unwissenschaftliche Nachschrift	UN
Teil I / Teil II	I / II
Philosophische Brocken	PhBr
Der Begriff Angst	BdA
Die Krankheit zum Tode	KzT
Furcht und Zittern	FuZ
Einübung im Christentum	E
Die Wiederholung	W
Entweder - Oder	E - O
Teil I / Teil II	I / II
Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est	Johannes Climacus
Erbauliche Reden 1844/45	Reden 1844/45
Stadien auf des Lebens Weg	Stadien
Eine literarische Anzeige	Anzeige
Erbauliche Reden in verschiedenem Geist 1847	Reden 1847
Der Liebe Tun	Der Liebe Tun
Christliche Reden 1848	Reden 1848
Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen	Zur Selbstprüfung
Urteilt selbst!	Urteilt selbst!
Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates	Ironie
Die Schriften über sich selbst	Über sich selbst
Der Augenblick	Augenblick
Die religiöse Verwirrung der Gegenwart beleuchtet an Magister Adler als Phänomen	Buch über Adler
Tagebücher I - V	TB I - V

LITERATURVERZEICHNIS

- Adorno, Th.W.: Gesammelte Schriften. 6. Frankfurt 1973
- Adorno, Th.W.: Kierkegaards Lehre von der Liebe, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 3.Jg. Heft 1, 1951, S. 23-33
- Adorno, Th.W.: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Frankfurt 1962
- Ansbro, J.J. : Kierkegaard's Gospel of Suffering, in: Philosophical Studies, vol. XVI, Dublin 1967. S. 182-192
- Anz, W. : Die religiöse Unterscheidung. Über das Verhältnis von Dichtung und Existenzdialektik bei S.Kierkegaard, in: Orbis Litterarum X. Kopenhagen 1955. S. 5-17
- Aquin, Th. v.: Summa Theologica. I. Salzburg 1933
- Arbaugh, G.E.: Kierkegaard and Feuerbach, in : Kierkegaardiana XI, Kopenhagen 1980. S. 7-10
- Aristoteles. : Kategorien. Hamburg 1968
- Aristoteles : Rhetorik. Buch II. München 1980
- Aristoteles : Über Werden und Vergehen. Paderborn 1958
- Augustinus : Vom Gottesstaat. Zürich / München 1978
- Barfoed, N. : Hotho und Kierkegaard. Eine literarische Quelle zur Don Juan-Auffassung des Ästhetikers A, in: Orbis Litterarum XXII. Kopenhagen 1967. S. 378-386
- Berdjaev, N. : Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen. München 1951
- Biser, E. : Kein "Glaubensheld". Zu zwei Büchern über Kierkegaard, in: Hochland, 57.Jg., 1964/65, S. 173-177
- Blass, J.L. : Die Krise der Freiheit im Denken Sören Kierkegaards. Untersuchungen zur Konstitution der Subjektivität. Ratingen 1968
- Blau, D. : Das Problem des Leidens. Gütersloh 1927
- Brunner, E. : Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierkegaard, in: Zwischen den Zeiten VI, 1923, S. 31-46
- Buber, M. : Schuld und Schuldgefühle. Heidelberg 1958
- Bukdahl u.a. : Scandinavia Past and Present. 1-3. Kopenhagen 1959
- Camus, A. : Der Mythos des Sisyphos. Düsseldorf 1956
- Cohen, H. : Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Giessen 1915
- Cole, J.P. : The function of choice in human existence, in: The Journal of Religion, vol. XLV, July 1965, N° 3, S. 196-210
- Conce, E. : Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung. Stuttgart 1953
- Craemer-Ruegenberg, I. (Hrsg.): Pathos, Affekt, Gefühl. Freiburg / München 1981

- Croxall, T.H.: Kierkegaard Commentary. London 1956
- Croxall, T.H.: Kierkegaard Studies. London 1948
- Dempf, A. : Kierkegaards Folgen. Leipzig 1935
- Diem, H. : Dogmatik und Existenzdialektik bei S.Kierkegaard, in: Orbis Litterarum X. Kopenhagen 1955. S. 50-65
- Dörrie, H. : Leid und Erfahrung. Wiesbaden 1956
- Efendieva, N.M.: Problema vremeni v filosofii S.K'erkegora, in: Voprosy filosofii 5. Alma-Ata 1980. S. 152-164
- Elrod, J.W. : Being and existence in Kierkegaard's pseudonymous works. Princeton 1975
- Eulenburg, H.: Bewältigung des Leidens im französischen Roman nach dem zweiten Weltkrieg. München 1967
- Fahrenbach, H.: Existenzphilosophie und Ethik. Frankfurt 1970
- Fahrenbach, H.: Kierkegaards existenzdialektische Ethik. Frankfurt 1968
- Falk, W. : Leid und Verwandlung. Salzburg 1961
- Fichte, J.G. : Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794). Hamburg 1961
- Fischer, H. : Die Christologie des Paradoxes. Zur Herkunft und Bedeutung des Christusverständnisses Sören Kierkegaards. Göttingen 1970
- Friemond, H. : Existenz in Liebe nach Sören Kierkegaard. Salzburg / München 1965
- Gabriel, L. : Existenzphilosophie. Wien / München 1968
- Gallagher, M.P. : Wittgenstein's admiration for Kierkegaard, in: The Month, vol. CCXXV, N^o 1205, N.S. vol. 39, N^o 1. London 1968. S. 43-49
- Grau, G.-G. : Die Selbstauflösung des christlichen Glaubens. Eine religionsphilosophische Studie über Kierkegaard. Frankfurt 1963
- Grossart, F. : Grundmotiv und Aufbau der pseudonymen Schriften Kierkegaards, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 19, 1941, S. 139-182
- Guarda V. : Kierkegaardstudien. Beiheft der Zeitschrift für philosophische Forschung 34. Meisenheim 1975
- Hansen, S. : Die Bedeutung des Leidens für das Christusbild Sören Kierkegaards, in: Kerygma und Dogma, 2.Jg. 1956, S. 1-28
- Harper, R. : The seventh solitude. Baltimore 1965
- Hashimoto, A.: Über das Leiden bei Kierkegaard. I: Das religiöse Leiden in der "Nachschrift" (Resumé), in: Kierkegaard-Studiet I. 1964, S. 44-48
- Hauschildt, F.: Die Ethik Sören Kierkegaards. Studien zur evangelischen Ethik Band 15. Gütersloh 1982

- Hegel, G.W.F.: Vorlesungen über die Ästhetik.I-III.Frankfurt 1970
- Hegel, G.F.W.: Sämtliche Werke (Jubiläumsausgabe), hrsg. von Glockner. Stuttgart 1927 ff.
- Heidegger, M.: Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt 1949
- Heidegger, M.: Sein und Zeit. Tübingen 1976
- Hirsch, E. : Kierkegaard-Studien. Studien des apologetischen Seminars, Heft 29, 31, 32. Gütersloh 1930/31
- Höffding, H. : Die Philosophie in Dänemark im 19.Jahrhundert, in: Archiv für Geschichte der Philosophie, Band II 1.Heft. Berlin 1889. S.49-74
- Holl, J. : Kierkegaards Konzeption des Selbst. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Formen des Denkens. Meisenheim 1972
- Holm, S. : Kierkegaard. Wiesbaden 1956
- Holm, S. : Sören Kierkegaards Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1956
- Holm, S. : Grundtvig und Kierkegaard. Parallelen und Kontraste, in: Zeitschrift für systematische Theologie 23, 1954, S. 158-176
- Homer : Die Odyssee. Hamburg 1958
- Hügli, A. : Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Sören Kierkegaard. Zürich 1973
- Hügli, A. : Kierkegaard und der Kommunismus, in: Kierkegaardiana IX, Kopenhagen 1974. S. 220-247
- Janke, W. : Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft. Berlin 1970
- Jaspers, K. : Herkunft der gegenwärtigen philosophischen Situation. Die geschichtliche Bedeutung Kierkegaards und Nietzsches, in: Vernunft und Existenz. München 1973
- Jaspers, K. : Hiob, in: Einsichten. Frankfurt 1962. S. 86-106
- Jessen, E.A.F.:Die Hauptströmungen des religiösen Lebens der Jetztzeit in Dänemark. Gütersloh 1895
- Jolivet, R. : Kierkegaard. Bibliographie. Bern 1948
- Jung, C.G. : Antwort auf Hiob. Zürich / Stuttgart 1961
- Kant, I. : Gesammelte Schriften. Band V. Berlin 1908
- Kaufmann, W. : Existentialism from Dostoevsky to Sartre. 1975
- Knittermeyer, H.: Die Philosophie der Existenz. Von der Renaissance bis zur Gegenwart. Wien / Stuttgart 1952
- Koktanek, A.M.: Schellings Seinslehre und Kierkegaard.München 1962
- Korff, F.W. : Der komische Kierkegaard. Stuttgart 1982
- Krings, H. : Ursprung und Ziel der Philosophie der Existenz, in: Philosophisches Jahrbuch 61.Band 1.Heft. Fulda 1951. S. 433-445
- Kühnhold, C. : Der Begriff des Sprunges und der Weg des Sprachdenkens. Eine Einführung in Kierkegaard. Berlin / New York 1975

- Kühnhold, C.: Kierkegaards Begriff der Bewegung, in: Kierkegaard and dialectics. Aarhus-Symposium 13.-16-Sept. 1978. Aarhus 1979. S. 53-90
- Larsen, K.O.: Zur Frage des Paradoxbegriffes in "Philosophische Brocken" und "Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift", in: Orbis Litterarum X. Kopenhagen 1955. S. 130-147
- Larson, C.W.: A comparison of the views of Paul and Kierkegaard on Christian suffering. Yale Univ. 1953
- Lauer, W. : Schuld - das komplexe Phänomen. Kavelaer 1971
- Lauth, R. : Die Philosophie Dostojewskis. München 1950
- Lavelle, L. : Le mal et la souffrance, in: Présences. Paris 1960
- Leibniz, G.: Monadologie, Hamburg 1968
- Leibniz, G. : Theodizee. Hamburg 1962
- Lewis, C.S. : Über den Schmerz. Köln / Olten 1954
- Liddell, H.G. + Scott, R.: Greek-English-Lexicon. Oxford 1953
- Lindström, V.: Kierkegaards bewaffnete Neutralität, in: Orbis Litterarum X. Kopenhagen 1955. S. 148-155
- Lögstrup, K.E.: Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung. Berlin 1950
- Löwith, K.: Kierkegaard und Nietzsche, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 11.Jg. XI.Band. Halle 1933. S. 43-66
- Löwith, K.: Jener Einzelne: Kierkegaard, in: Merkur X (96), 1956, S. 147-162
- Löwith, K.: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19.Jahrhunderts. Hamburg 1978
- Malantschuk, G.: Kierkegaard's Thought. Princeton Univ. 1971
- Malantschuk, G.: Das Verhältnis zwischen Wahrheit und Wirklichkeit in Sören Kierkegaards existentiellern Denken, in: Orbis Litterarum X. Kopenhagen 1955. S. 166-177
- Mangoldt, U.von: Der harte Gott. Eine Wirklichkeit. Weilheim 1968
- Marcuse, L.: Sören Kierkegaard. Die Überwindung des romantischen Menschen, in: Die Dioskuren II. München 1923. S. 194-237
- Marcuse, L.: Die Philosophie des Glücks. Von Hiob bis Freud. Meisenheim 1949
- Meerpohl, B.: Die Verzweiflung als metaphysisches Phänomen in der Philosophie Sören Kierkegaards. Würzburg 1934
- Mensching, G.: Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum. 1930
- Mensching, G.: Die Weltreligionen. Darmstadt o.J.
- Müller-Lyer, F.: Soziologie der Leiden. München 1920
- Niessen, E.: Der anthropologische Geistbegriff bei S.Kierkegaard. Diss. Fulda 1939

- Nietzsche, F.: Gesammelte Werke (Musarionausgabe). München 1922
- Nusser, G. : Der Begriff "Wiederholung" bei Kierkegaard, in: Theologische Zeitschrift 20.Jg. Heft 6. Basel 1964. S. 423-439
- Pape, W. : Griechisch-deutsches Handwörterbuch. Graz 1954
- Paulsen, A. : Kierkegaard in seinem Verhältnis zur deutschen Romantik. Einfluß und Überwindung, in: Kierkegaardiana III. Kopenhagen 1959. S. 38-47
- Paulus, J. : Le thème du Juste Souffrant dans la pensée grecque et hébraïque, in: Revue de l'histoire des religions CXXI N^o 1. Leroux 1940. S. 18-66
- Peterson, E. : Kierkegaard und der Protestantismus, in: Wort und Wahrheit, III.Jg. Heft 8. Wien 1948. S. 579-584
- Pieper, A. : Die Bedeutung des Begriffs "Existenzkategorie" im Denken Kierkegaards, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 25 Heft 2. Meisenheim 1971. S. 187-201
- Pieper, A. : Einbildungskraft und Phantasie. Die Imagination als transzendental- und existentialanthropologisches Vermögen, in: Phantasie als anthropologisches Problem (hrsg. von Schöpfung). 1981. S. 45-61
- Pieper, A. : Geschichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard. Das Leitproblem der pseudonymen Schriften. Meisenheim 1968
- Pieper, A. : Sören Kierkegaard, in: Klassiker der Philosophie . (hrsg. von Höffe). II. 1981
- Pieper, A. : Sören Kierkegaard - Inter-esse zwischen Theorie und Praxis, in: Philosophische Rundschau, 24.Jg. Heft 1/2. Tübingen 1977. S. 129-145
- Pieper, A. : Die Wahl der Freiheit als die Freiheit der Wahl. Überlegungen zu Sören Kierkegaards Modell der ethischen Wahl im Anschluß an Hermann Krings' Freiheitsbegriff, in: Prinzip Freiheit. Zum 65.Geburtstag von Hermann Krings. Freiburg / München 1979. S. 75-96
- Platon : Sämtliche Werke (hrsg. von Otto/Grassi). Hamburg 1957 ff.
- Plotin : Plotins Schriften. Hamburg 1967
- Pohlenz, M. : Die griechische Tragödie. 1930
- Pohlenz, M. : Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Göttingen 1959
- Radermacher, H.: Kierkegaards Hegelverständnis. Köln 1958
- Rest, W. : Zwei Formeln. Eine Interpretationsstudie zu Kierkegaard und Scheler, in: Orbis Litterarum X. Kopenhagen 1955. S. 208-213
- Russier, J. : La souffrance. Paris 1963

- Sborowitz, A. (Hrsg.): Der leidende Mensch. Personale Psychotherapie in anthropologischer Sicht. Köln / Düsseldorf 1960
- Schadewaldt, W. : Von Homers Welt und Werk. Stuttgart 1959
- Schäfer, K. : Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Sören Kierkegaards. München 1968
- Scheler, M. : Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 1.Band: Moralia. Leipzig 1923
- Schelling, F.W.J. : System des transzendentalen Idealismus. Hamburg 1957
- Schestov, L. : Auf Hiobs Wage. Über die Quellen der ewigen Wahrheiten. Berlin 1929
- Schestov, L. : Kierkegaard und die Existenzphilosophie. Graz 1949
- Schlechta, E. : Die Systemproblematik bei Sören Kierkegaard Diss. München 1955
- Schlingloff, D. : Die Religion des Buddhismus. I: Der Heilsweg des Mönchtums. Berlin 1962
- Schmid, H. : Kritik der Existenz. Analysen zum Existenzdenken Sören Kierkegaards. Zürich 1966
- Schmidinger, H.M. : Das Problem des Interesses und die Philosophie Sören Kierkegaards. Freiburg / München 1983
- Schopenhauer, A. : Die Welt als Wille und Vorstellung. Wiesbaden 1949
- Sölle, D. : Leiden. Stuttgart / Berlin 1973
- Spaemann, R. : Einsprüche. Christliche Reden. Einsiedeln 1977
- Spinoza, B. : Die Ethik. Hamburg 1955
- Schultzky, G. : Die Wahrnehmung des Menschen bei Sören Kierkegaard. Göttingen 1977
- Schulz, W. : Existenz und System bei Sören Kierkegaard, in: Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmuth Plessner. Göttingen 1957. S. 107-128
- Schweppenhäuser, H. : Kierkegaards Angriff auf die Spekulation. Eine Verteidigung. Frankfurt 1967
- Steinbüchel, Th. : Existentialismus und christliches Ethos. 1948
- Stevens, E. : Kierkegaard's category of existence. Univ. of Colorado 1963
- Struve, W. : Kierkegaard und Schelling, in: Orbis Litterarum X. Kopenhagen 1955. S. 252-258
- Struve, W. : Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Interpretationen zu Kierkegaard und Nietzsche. Symposium, Jahrbuch für Philosophie Band I. Freiburg 1949. S. 207-335

- Thomte, R.: Kierkegaard's philosophy of religion. New York 1969
- Thulstrup, M.: Lidelsens problematik hos Kierkegaard og mystikerne, in: Kierkegaardiana III, Kopenhagen 1959, S. 48-72
- Thulstrup, M. + N.: Kierkegaard and human values. Kopenhagen 1980
- Thulstrup, N.: Kierkegaard's Socratic role for twentieth century, in: Kierkegaardiana XI, Kopenhagen 1980, S. 197-211
- Thulstrup, N.: Die historische Methode in der Kierkegaard-Forschung, in: Orbis Litterarum X. Kopenhagen 1955. S. 280-296
- Thulstrup, N.: Kierkegaards Verhältnis zu Hegel. Forschungsgeschichte. 1970
- Tielsch, E.: Kierkegaards Glaube. Der Aufbruch des frühen 19. Jahrhunderts in das Zeitalter moderner, realistischer Religionsauffassung. Göttingen 1964
- Vetter, A.: Frömmigkeit als Leidenschaft. Eine Deutung Kierkegaards. Freiburg / München 1963
- Vetter, H.: Stadien der Existenz. Eine Untersuchung zum Existenzbegriff Sören Kierkegaards. Wien / Basel / Freiburg 1971
- Volckelt, J.: Ästhetik des Tragischen. München 1923
- Wahl, J.: Vom Nichts, vom Sein und von unserer Existenz. Augsburg 1954
- Wichmann, W.: Die Leidenstheologie. Eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum. Stuttgart 1930
- Wilde, F.-E.: Kierkegaards Verständnis der Existenz. Kopenhagen 1917
- Wundt, M.: Johann Gottlieb Fichte. Sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1927

Lebenslauf

Am 14. März 1954 wurde ich, Ingrid Ursula Ute Suhr, als zweites Kind des Industriekaufmanns Helmut Friedrich Heinrich Suhr und seiner Ehefrau Hannelore Ursula, geb. Brauns, in Kassel geboren.

Von Frühjahr 1960 bis Frühjahr 1962 besuchte ich die Volksschule in Kassel-Harleshausen, von 1962 bis 1964 die Evangelische Volksschule in Bad-Godesberg.

Im Frühjahr 1964 wurde ich in das Nicolaus-Cusanus-Gymnasium in Bad-Godesberg aufgenommen. Im Herbst 1966 wechselte ich an das Mädchen-Gymnasium in Andernach. Von 1969 an besuchte ich das Eleonoren-Gymnasium in Worms, wo ich im Mai 1972 meine Reifeprüfung ablegte.

Im Wintersemester 1972/73 immatrikulierte ich mich an der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz für Slavistik, im Sommersemester 1973 zusätzlich für Philosophie. Vom Wintersemester 1974/75 an war ich an der Ludwig-Maximilians-Universität in München immatrikuliert, wo ich auch im Sommer 1979 mein Magister-Examen in den Fächern Polnische Philologie, Russische Philologie und Religionsphilosophie ablegte.

Nach dem Magister-Examen wurde Philosophie mein Hauptfach, in dem ich im Februar 1984 zum Dr.phil. promoviert wurde. Meine Nebenfächer waren Polnische und Russische Philologie.

An der Universität Mainz besuchte ich im Laufe meines Studiums Veranstaltungen der Herren Professoren Kluge und Wissemann in der Slavistik und der Herren Professoren Köpper und Funke in der Philosophie; an der Universität München besuchte ich vor allem Veranstaltungen der Herren Professoren Biser, Henckmann und Krings und Veranstaltungen von Frau Professor Pieper in der Philosophie sowie Veranstaltungen der Herren Professoren Holthusen und Kunstmann in der Slavistik.

Die vorliegende Dissertation mit dem Titel "Das Problem des Leidens bei Sören Kierkegaard" entstand unter der Leitung von Frau Professor Annemarie Pieper, Basel.

